

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE



Les traditions anciennes
sur la Dormition
et l'Assomption de Marie
*Études littéraires, historiques
et doctrinales*



SIMON CLAUDE MIMOUNI

BRILL

Les traditions anciennes sur la Dormition et
l'Assomption de Marie

Supplements
to
Vigiliae Christianae

Texts and Studies of
Early Christian Life and Language

Editors

J. den Boeft – B.D. Ehrman – J. van Oort –
D.T. Runia – C. Scholten – J.C.M. van Winden

VOLUME 104

Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie

Études littéraires, historiques et doctrinales

par

Simon Claude Mimouni



BRILL

LEIDEN • BOSTON

2011

This book is printed on acid-free paper.

Detailed Library of Congress Cataloging-in-Publication data are available on the Internet at <http://catalog.loc.gov>

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Mimouni, Simon Claude.

Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie : études littéraires, historiques et doctrinales / par Simon Claude Mimouni.

p. cm. — (Supplements to Vigiliae Christianae ; v. 104)

Includes bibliographical references (p.) and index.

ISBN 978-90-04-18746-7 (hardback : alk. paper) 1. Mary, Blessed Virgin, Saint—Assumption—History of doctrines. I. Title. II. Series.

BT630.M56 2010

232.91'4—dc22

2010028423

ISSN 0920-623x

ISBN 978 90 04 18746 7

Copyright 2011 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing,
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

Toute œuvre historique est un travail sur soi,
une reconstruction de soi par la réécriture infinie.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	ix
Liste des textes de l' <i>Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie</i>	xiii
Introduction	xix
 I. Histoire de la recherche relative aux traditions littéraires et topologiques sur le sort final de Marie	1
(repris de <i>Marianum</i> [Rome] 58 (1996), p. 111–182).	
 II. Les <i>Vies de la Vierge</i> : Etat de la question	75
(repris de <i>Apocrypha</i> [Paris] 5 (1994), p. 211–248).	
 III. Les <i>Apocalypses de la Vierge</i> : Etat de la question	117
(repris de <i>Apocrypha</i> [Paris] 4 (1993), p. 101–112).	
 IV. Controverse ancienne et récente autour d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie	129
(repris de <i>Marianum</i> [Rome] 57 (1995), p. 239–268).	
 V. De l'Ascension du Christ à l'Assomption de la Vierge à partir des <i>Transitus Mariae</i> : Représentations anciennes et médiévales	157
(repris de D. IOGNA-PRAT – E. PALAZZO – D. RUSSO (ED.), <i>Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale</i> , Paris, 1996, p. 458–496).	
 VI. La lecture liturgique et les apocryphes du Nouveau Testament. Le cas de la <i>Dormitio grecque du Pseudo-Jean</i> (dans <i>Orientalia Christiana Periodica</i> [Rome] 59 (1993), p. 403–425).	197
 VII. La fête de la Dormition de Marie en Syrie à l'époque byzantine	229
(repris de <i>The Harp</i> [Kottayam] 5 (1992), p. 157–174).	

VIII.	Les Transitus Mariae sont-ils vraiment des apocryphes?	247
	(repris de <i>Studia Patristica XXV, Eleventh International Conference on Patristic Studies, Oxford 19-24 August 1991</i> , Louvain, 1993, p. 122-128).	
IX.	L' <i>Hypomnesticon</i> de Joseph de Tibériade: une œuvre du IV ^e siècle?	257
	(repris de <i>Studia Patristica XXXII, Twelfth International Conference on Patristic Studies, Oxford 21-26 August 1995</i> , Louvain, 1997, p. 346-357).	
X.	Les aspects prophétiques des développements mariologiques au II ^e siècle et leurs trajectoires au IV ^e siècle: Quelques remarques et réflexions	275
	(repris de <i>Annali di storia dell'esegesi</i> [Bologne] 23 (2006), p. 13-26).	
XI.	La question des collyridiennes ou des collyridiens d'Epiphane de Salamine	295
	(repris de <i>Miscellanea Patristica. Reverendissimo Domino Marco Starowieyski. Septuagenario professori illustrissimo viro amplissimo ac doctotissimo</i> , Varsovie, 2007, p. 269-287).	
XII.	La figure de Marie au Moyen Age: Mère et Epouse du Christ. Quelques réflexions	319
	(repris de S. BOESCH-GAJANO – E. PACE (ED.), <i>Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni religiosi</i> , Brescia, 2007, p. 167-182).	
XIII.	La conception et la naissance de Jésus d'après le <i>Protévangile de Jacques</i>	341
	(repris de G. DORIVAL – J.-P. BOYER (ED.), <i>La nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Age</i> , Aix-en-Provence, 2003, p. 29-50).	
	Bibliographie	365
	Index	
	Textes et auteurs anciens	369
	Auteurs modernes	377

AVANT-PROPOS

En 2002, est paru un ouvrage de Stephen J. Shoemaker qui est revenu sur la question de la dormition et de l'assomption de Marie de Nazareth¹.

L'auteur de ce livre reprend la thèse de Michel van Esbroeck, remontant à 1981, qu'il déploie dans une ligne relativement différente² : l'origine des traditions relatives à la dormition et à l'assomption de Marie doit être située au II^e siècle, non pas dans un milieu « judaïsant » mais dans un milieu « gnosticisme ».

Malheureusement pour ce critique, le point de départ de son travail n'est pas le rare témoignage à ce jour, pour ne pas dire l'unique, qui aurait pu abonder dans le sens de l'hypothèse qu'il défend. En effet, ce passage pourrait bien être fourni par Epiphane de Salamine, dans son *Panarion*, renforcé ou pas par une phrase de Joseph de Tibériade, l'auteur de l'*Hypomneticon*³. L'auteur de ce livre, dont le travail est au demeurant, il convient de le souligner, estimable et important, a complètement ignoré ce témoignage qui aurait pu lui être d'un grand secours, du moins à partir du moment où il postule que l'assomption a précédé la dormition et non pas l'inverse.

Au lieu de cela, il est entré dans une critique extrêmement agressive et polémique vis-à-vis du livre que nous avons publié en 1995⁴ : une attitude que l'on peut considérer comme regrettable de la part d'un « scholar ». On peut diverger, en effet, sur la manière d'envisager un domaine de recherche ou sur tel ou tel point en particulier, mais il n'est absolument pas nécessaire d'adopter un ton volontiers belliqueux. En tout cas, si c'est une manière de vouloir s'imposer dans un champ d'étude, de s'y faire reconnaître, elle ne semble nullement être

¹ S.J. SHOEMAKER, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford, 2002.

² M. VAN ESBRÖECK, « Les textes littéraires sur l'assomption avant le X^e siècle », dans *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, Genève, 1981, p. 265–285.

³ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, « L'*Hypomneticon* de Joseph de Tibériade : une œuvre du IV^e siècle ? », dans *Studia Patristica XXXII, Twelfth International Conference on Patristic Studies, Oxford 21–26 August 1995*, Louvain, 1997, p. 346–357 (= IX dans ce volume).

⁴ S.C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995.

la meilleure, d'autant que ce champ est tellement vaste qu'il pourrait être partagé par une foule de chercheurs.

Il ne paraît pas nécessaire d'entrer dans une critique similaire de la position adverse, même si nous continuons à considérer notre position comme toujours satisfaisante, du moins dans ses grandes lignes, car, sur de nombreux points, elle demanderait évidemment à être amendée en fonction des réactions critiques que cette recherche a depuis lors suscitées⁵. Il en sera toutefois question dans l'introduction à notre volume, mais avec une critique constructrice qui soulignera, de manière substantielle, la complémentarité des deux approches, même si elles s'opposent sur de nombreux aspects qui ne sont pas nécessairement fondamentaux dans l'état actuel de la recherche qui est encore embryonnaire⁶.

Disons déjà qu'un point est en tout cas certain : même si elle repose sur une érudite et savante démonstration, il est impossible d'accepter l'hypothèse, comme le soutient S.J. Shoemaker, que ce soit Marie de Nazareth et non Marie de Magdala qui aurait été bénéficiaire des grandes révélations « gnostiques » du II^e siècle, en particulier dans *l'Evangile selon Philippe*, la *Pistis Sophia* ou *l'Evangile selon Marie*⁷ — d'autant que l'hypothèse est fondée notamment, outre le *Transitus grec* « R » (G 2), sur des indices mis au jour dans le *Transitus éthiopien* (E 5) qui est, quoi qu'on en pense, une composition/compilation tardive mais contenant des traditions devenues marginales dans le monde chrétien comme, par exemple, une christologie angélique dont la présence peut s'expliquer autrement : particulièrement en fonction des caractéristiques spécifiques du christianisme éthiopien⁸. De toute façon, l'hypothèse de S.J. Shoemaker, sans doute « provocatrice », a été contestée et refusée par un certain nombre de critiques, voire la plupart⁹.

⁵ Voir par exemple M. CLAYTON, « The *Transitus Mariae*: The Tradition and Its Origins », dans *Apocrypha* 10 (1999), p. 74–98.

⁶ Voir plus bas, p. xix–xxxix.

⁷ S.J. SHOEMAKER, *op. cit.*, Oxford, 2002, p. 238–254.

⁸ S.J. SHOEMAKER, « Rethinking the 'Gnostic Mary': Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition », dans *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), p. 555–595 et S.J. SHOEMAKER, « A Case of Mistaken Identity? Naming the Gnostic Mary », dans F.S. JONES (ED.), *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*, Atlanta/Georgie, 2002, p. 5–30.

⁹ Voir A. MARJANEN, « The Mother of Jesus or the Magdalene? The Identity of Mary in the So-Called Gnostic Christian Texts », dans F.S. JONES (ED.), *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*, Atlanta/Georgie, 2002, p. 30–41 ; A.G. BROCK, « Setting the Record Straight — The Politics of Identification: Mary Magdalen

En bref et en clair, deux points paraissent toujours à maintenir : (1) les traditions relatives à la dormition et à l'assomption de Marie que l'on trouve dans les *Transitus Mariae* ne paraissent pas antérieures au Concile de Chalcédoine de 451 ; (2) elles fleurissent, tout au long du VI^e siècle, dans le sillon des conflits christologiques qui en sont les conséquences indirectes.

C'est pourquoi, ces traditions ne remontent certainement pas au II^e siècle et ne relèvent vraisemblablement ni d'un milieu « gnosticisme » comme le pense S.J. Shoemaker ni d'un milieu « judaïsant » ainsi que le propose F. Manns¹⁰.

Vouloir faire remonter le temps à des traditions contenues dans des écrits datant du V^e ou du VI^e siècle est une démarche que l'historien, en l'absence de preuves suffisamment établies, doit considérer comme aventureuse pour ne pas dire dangereuse : elle conduit en tout cas, pour des raisons apparemment théologiques ou idéologiques, à construire, à inventer, une « histoire » plus virtuelle que réelle.

On trouvera dans le présent recueil d'articles, un certain nombre de contributions, treize très exactement, qui ont paru à part de notre volume, soit en amont soit en aval : entre 1992 et 2007. Certains de ces travaux fourniront, en effet, de nombreux compléments à ce volume publié en 1995 : en particulier les articles relatifs à l'histoire de la recherche dans ce domaine (= I), aux *Vies de la Vierge* (= II) et aux *Apocalypses de la Vierge* (= III). D'autres articles apporteront des éclairages différents, notamment en élargissant, parfois de manière extrêmement large, la perspective tant sur le plan chronologique que sur le plan thématique (= IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII et XIII).

Pour ce recueil, la plupart des contributions ont été corrigées et complétées, mais pas nécessairement mises à jour : par conséquent,

and Mary the Mother in *Pistis Sophia*», dans F.S. JONES (ED.), *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*, Atlanta/Georgie, 2002, p. 43–52. Voir aussi P. PIOVANELLI, «Le recyclage des textes apocryphes à l'heure de la petite mondialisation de l'Antiquité tardive (ca. 325–451). Quelques perspectives littéraires et historiques», dans A. FREY – R. GOUNELLE (ED.), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Etudes réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Eric Junod*, Lausanne, 2007, p. 281–283.

¹⁰ Voir S.C. MIMOUNI, «Histoire de la recherche relative aux traditions littéraires et topologiques sur le sort final de Marie», dans *Marianum* [Rome] 58 (1996), p. 111–182 (= I dans ce volume).

elles sont toujours à considérer en fonction de leur première date de publication et non de l'actuelle.

Depuis la publication de notre volume de 1995, il convient de signaler que nous avons livré, entre 1997 et 2005, toute une série de traductions des textes grecs de l'*Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie*: une contribution dans le volume I des *Ecrits apocryphes chrétiens* (G 1)¹¹; un volume en collaboration avec Sever J. Voicu (G 1 à G 5)¹²; une contribution dans le volume II des *Ecrits apocryphes chrétiens* (G 2)¹³.

Ce recueil représente l'étape ultime d'une recherche commencée en 1986 sous les auspices de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne (A.E.L.A.C.) et sous la vigilance bienveillante de mon regretté maître et ami Pierre Geoltrain, hélas trop tôt disparu.

Nous voulons dédier ce livre à Maurice Geerard, le célèbre auteur notamment de la *Clavis Apocryphorum Novum Testamentum*, lui aussi trop tôt disparu, qui nous a soutenu par ses amicaux conseils tout au long de nos recherches sur l'*Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie* et qui nous a fait l'immense honneur de nous faire collaborer à son précieux instrument de travail en nous sollicitant pour la rédaction de deux séries de notices¹⁴.

Je voudrais remercier, *last but not least*, les Editions Brill pour l'accueil de ce volume dans la collection *Supplements to Vigiliae Christianae*.

¹¹ S.C. MIMOUNI, « La Dormition de Marie du Pseudo-Jean. Introduction, traduction, annotation », dans F. BOVON – P. GEOLTRAIN (Ed.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, 1997, p. 163–188.

¹² S.C. MIMOUNI – S.J. VOICU, *Les Dormitions de Marie dans l'Orient grec, choix de textes grecs introduits, traduits et annotés*, Paris, 2003.

¹³ S.C. MIMOUNI, « Assomption de Marie ou Transitus grec « R ». Introduction, traduction, annotation », dans P. GEOLTRAIN – J.-D. KAESTLI (Ed.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, II, Paris, 2005, p. 205–239.

¹⁴ S.C. MIMOUNI, « Transitus » et « Vitae Mariae », dans M. GEERARD (Ed.), *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, 1992, p. 74–96 et p. 70–73.

LISTE DES TEXTES
DE
L'HISTOIRE DE LA DORMITION ET DE
L'ASSOMPTION DE MARIE*

Les sigles désignent par une lettre la langue du document et par un chiffre sa distance plus ou moins grande par rapport à la forme la plus ancienne¹.

LA TRADITION LITTÉRAIRE SYRIACQUE

S 1	<i>Dormition syriaque</i> (fragments)	CANT 120
S 2	<i>Dormition syriaque</i> (fragment)	CANT 121 = BHO 631
S 2bis	<i>Dormition syriaque</i> (fragment)	CANT 122 = BHO 632
S 3	<i>Dormition syriaque dite des « Six Livres »</i>	CANT 123 = BHO 620–625
S 3bis	<i>Dormition syriaque dite des « Cinq Livres »</i>	CANT 124 = BHO 626–630
S 4	<i>Homélie sur la dormition de Marie</i> attribuée à Jacques de Saroug	CANT 125 = BHO 676
S 5	<i>Homélie sur la dormition de Marie</i> attribuée à Jean de BIRTHA	CANT 126 = BHO 679

* Abréviations : BHG = F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, I–III, Bruxelles, 1957.

BHL = U. CHEVALLIER, *Bibliotheca Hagiographica Latina*, I–II, Bruxelles, 1898–1901.

BHLns = F. FROS, *Bibliotheca Hagiographica Latina Novum Supplementum*, Bruxelles, 1986.

BHO = P. PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, Bruxelles, 1910.

CPG = M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, I–V, Turnhout, 1974–1987.

CANT = M. GEERARD, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, 1992.

¹ Les principes de cette siglation ont été établis par M. VAN ESBROECK, « Les textes littéraires de l'Assomption avant le X^e siècle », dans *Les Actes apocryphes des Apôtres*, Genève, 1981, p. 266–268.

LA TRADITION LITTÉRAIRE GRECQUE

- G 1 *Dormition grecque du Pseudo-Jean*
CANT 101 = BHG1055–1056
- G 2 *Transitus grec «R»* CANT 102 = BHG 1056d
- G 3 *Discours sur la dormition de la Sainte Vierge* de Jean de
Thessalonique: I. Rédaction primitive avec six finales;
II. Rédaction interpolée avec cinq finales
CANT 103a–b = BHG 1144–
1144c et 1144d–1144g
- G 4 *Epitomé du discours sur la dormition de la Sainte Vierge*
de Jean de Thessalonique
CANT 103c = BHG 1056h
- G 5 *Homélie sur l'assomption de Marie* attribuée à Théoteknos
de Livias CANT 105 = BHG 1083u
- G 6 *Homélie sur l'assomption de Marie* attribuée à Modeste
de Jérusalem CANT 106 = BHG 1085
- G 7/a, b, c *Homélies sur l'assomption de Marie* attribuées à André de
Crète (trois) CANT 107 = BHG 1115, 1122,
1109
- G 8/a, b, c *Homélies sur l'assomption de Marie* attribuées à Jean de
Damas (trois) CANT 108 = BHG 1114, 1097,
1089
- G 9/a, b, c *Homélies sur l'assomption de Marie* attribuées à Germain
de Constantinople (trois)
CANT109 = BHG 1119, 1135,
1155

LA TRADITION LITTÉRAIRE COPTE

- C 0 Passage sur la dormition de Marie dans l'*Evangile de*
Barthélemy
- C 1/1 *Récit sahidique de la dormition et de l'assomption de*
Marie CANT 130
- C 1/2 *Récit bohairique de la dormition et de l'assomption de*
Marie CANT 131
- C 2 *Homélie sur la dormition de la Vierge* attribuée à Cyrille
de Jérusalem CANT 132 = BHO 671b

- C 3 *Sermon sur la dormition de la Vierge* attribué à Evode de Rome
CANT 133 = BHO 667
- C 4 *Sermon sur l'assomption de la Vierge* attribué à Evode de Rome
CANT 134 = BHO 666
- C 5 *Sermon sur l'assomption de la Vierge* attribué à Théodose d'Alexandrie
CANT 135 = BHO 671
- C 6 *Homélie sur l'assomption de la Vierge* attribuée à Théophile d'Alexandrie
CANT 136 = CPG 2625

LA TRADITION LITTÉRAIRE ARABE

- AB 1 *Dormition arabe dite des « Six Livres »* (= S 3)
CANT 140 = BHO 633-638
- AB 2 *Dormition arabe du Pseudo-Jean/I* (= G 1)
CANT 140
- AB 3 *Dormition arabe du Pseudo-Jean/II* (= G 1)
CANT 141
- AB 4 *Homélie sur la dormition de Marie* attribuée à Cyrille d'Alexandrie
CANT 142
- AB 5 *Homélie sur l'assomption de Marie* attribuée à Cyrille d'Alexandrie
CANT 143
- AB 6 *Homélie sur l'assomption de la Vierge* attribuée à Cyrille de Jérusalem
CANT 144
- AB 7 *Version arabe de l'homélie sur la dormition de la Vierge* attribuée à Cyrille de Jérusalem (= C 2)
CANT 145
- AB 8 *Version arabe du sermon sur l'assomption de la Vierge* attribué à Théodose d'Alexandrie (= C 5)
- AB 9 *Version arabe de l'homélie sur l'assomption de Marie* attribuée à Théophile de Landra (= G 5)
CANT 146
- AB 10 *Sermon sur l'assomption de Marie* attribué à Cyriaque de Bahnasa
CANT 147

LA TRADITION LITTÉRAIRE ÉTHIOPIENNE

- E 1 *Dormition éthiopienne dite des « Six Livres »* (= S 3)
CANT 150 = BHO 639

- E 2 *Epitomé de la Dormition éthiopienne dite des « Six Livres »*
CANT 151
- E 3 *Version éthiopienne de l'homélie sur l'assomption de la Vierge*
attribuée à Cyrille de Jérusalem (= AB 6)
CANT 152
- E 4 *Version éthiopienne du sermon sur l'assomption de Marie*
attribué à Cyriaque de Bahnasa (= AB 10)
CANT 153
- E 5 *Transitus éthiopien* CANT 154
- E 6 *Récit éthiopien de l'apôtre Thomas*
CANT 155

LA TRADITION LITTÉRAIRE LATINE

- L 1 *Dormition latine du Pseudo-Jean* (= G 1)
CANT 110 = BHLns 5355f
- L 2 *Transitus latin du Pseudo-Méliton de Sardes*
CANT 111 = BHL 5351–5352
- L 3 *Transitus latin « A » de Wenger*
CANT 112 = BHLns 5352b*
- L 4 *Transitus latin « W » de Wilmart*
CANT 114 = BHLns 5352b–
5352p
- L 5 *Transitus latin « C » de Capelle*
CANT 115 = BHLns 5352r
- L 6 *Transitus latin du Pseudo-Joseph d'Arimathie*
CANT 116 = BHL 5348–5350
- L 7 *Homélie sur l'assomption de Marie* attribuées à Cosmas
Vestitor (quatre) CANT 117 = BHLns 5355g–
5355k

LA TRADITION LITTÉRAIRE GÉORGIENNE

- I 1 *Dormition géorgienne du Pseudo-Jean* (= G 1)
CANT 170
- I 2 *Transitus géorgien (fragments)* (= G 2)
CANT 171–172

- | | |
|-----|---|
| I 3 | <i>Transitus géorgien</i> (acéphale) (= E 5)
CANT 173 |
| I 4 | <i>Transitus géorgien du Pseudo-Basile de Césarée</i>
CANT 174 |

LA TRADITION LITTÉRAIRE ARMÉNIENNE

- | | | |
|------|--|------------------------|
| AM 1 | <i>Transitus arménien</i> | CANT 160 = BHO 640–641 |
| AM 2 | <i>Version arménienne de l'Homélie sur la dormition de Marie</i>
attribuée à Jacques de Saroug (= S 4) | CANT 161 |
| AM 3 | <i>Version arménienne de l'Épitomé du Discours sur la dormition
de la Sainte Vierge</i> de Jean de Thessalonique (= G 4) | CANT 162 |
| AM 4 | <i>Homélie sur la dormition de Marie</i> attribuée à Jean Chrysos-
tome (Pseudo-Chrysostome) | CANT 163 |
| AM 5 | <i>Lettre du Pseudo-Denys l'Aréopagite à Tite</i> | CANT 164 = BHO 642 |

INTRODUCTION

Les traditions anciennes, antérieures au VIII^e siècle, sur le sort final de Marie forment un ensemble à la fois très étendu et fort complexe. Les traditions littéraires sur la dormition et l'assomption représentent une pièce majeure du dossier. Mais elles ne peuvent être situées et classées que si on considère également les traditions topologiques s'y rapportant. La recherche, publiée en 1995, vise essentiellement à éclairer la genèse et l'évolution des traditions anciennes sur le sort final de Marie en examinant aussi bien les traditions littéraires que les traditions topologiques¹.

L'objectif principal et majeur de cette recherche a été d'essayer de voir un peu plus clair dans la masse de ces traditions. En tout état de cause, ce travail doit être regardé avant tout comme une recherche préliminaire à une édition et étude critique des écrits que l'on désigne sous l'expression générique de *Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie* — une tâche difficile qui ne pourra être l'œuvre que d'une équipe de recherche rassemblant des compétences multiples, tant sur le plan philologique que sur le plan historique.

Les traditions anciennes sur la dormition et l'assomption de Marie ont été transmises à la fois par des textes et sur des lieux. Par conséquent, ces deux approches méritent attention. Seule la prise en considération des sources littéraires (les textes) et des données topologiques (les lieux) peut permettre, en effet, d'accéder à une meilleure compréhension d'un dossier aussi compliqué à cause de ses dimensions.

Les textes, qui ont transmis les traditions anciennes relatives au sort final de Marie, sont à la fois nombreux et foisonnants. Leur intérêt est de première importance pour la connaissance du développement du culte marial dans le christianisme ancien, en particulier parce qu'ils portent l'écho de conflits théologiques (d'ordre christologique ou, si l'on préfère, en rapport avec la doctrine de l'incarnation et de la résurrection) dont la réalité est certes connue, mais non pas nécessairement leurs tenants et aboutissants (deux conflits entre monophysites intéressent en particulier le dossier : celui provoqué par l'Hénotique de

¹ Voir S.C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995.

Zénon vers la fin du V^e siècle et celui entre Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse dans la première moitié du VI^e siècle). Ces textes ont été conservés en de nombreuses langues. C'est dire la diversité du dossier littéraire dont la vue d'ensemble, et l'état actuel de la recherche, oblige à considérer tous les textes. En effet, nulle pièce de ce dossier ne peut véritablement être exploitée si l'on n'a pas une vision globale de tous les autres documents.

Les lieux présentent l'intérêt d'une approche neuve de la question. La connaissance des données topologiques complète celle des sources littéraires. L'étude des données topologiques, en dehors de son intérêt propre, présente l'avantage de jeter un éclairage nouveau sur le milieu de vie de textes aussi difficile à situer que le sont ceux rapportant le sort final de Marie. L'inventaire des données topologiques liées à Jérusalem et à ses environs ainsi que leur classement présentent en eux-mêmes un intérêt historique.

L'histoire de la recherche sur la dormition et l'assomption de Marie a été entièrement conditionnée par l'édition des multiples textes et versions qui ont été retrouvés depuis le milieu du XIX^e siècle.

La publication de ces divers écrits a entraîné une recherche sur le terrain, soit à Jérusalem, soit à Ephèse: des lieux où on a pu localiser aussi bien la maison que le tombeau de Marie. Cette recherche sur le terrain a bénéficié de l'engouement pour les lieux saints qui s'est manifesté à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle.

On peut dire que la recherche des sources littéraires (dans les textes) a marché de pair avec celle des données topologiques (sur les lieux).

L'histoire de la recherche, qui est déjà riche quoique récente, peut être caractérisée par la présence d'enjeux théologiques qui ont parfois altéré ou infléchi l'analyse historique des sources: ainsi les témoignages sur la dormition sont souvent négligés au profit de ceux qui évoquent l'assomption et les documents taxés d'apocryphes sont volontiers considérés comme de moindre valeur². Le fait que les enquêtes d'envergure aient précédé ou suivi la promulgation du dogme de l'Assomption en 1950, n'est pas étranger à cette prédominance de perspectives théologiques.

² A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, « Histoire de la recherche relative aux traditions littéraires et topologiques sur le sort final de Marie », dans *Marianum* 58 (1996), p. 111-182 (= I dans ce volume).

Le dossier devrait se prêter évidemment aujourd'hui à un examen historique bien plus serein, sans pour autant partir de la constitution apostolique *Munificentissimus deus* comme le font certains critiques qui sont intervenus depuis lors³.

* * *

Dans cette introduction, il ne paraît pas inutile de reprendre les acquis de la recherche publiés maintenant il y a une quinzaine d'années⁴.

Dans une première partie de cet ouvrage, on a seulement considéré les traditions littéraires sur le sort final de Marie. Les textes de la dormition et de l'assomption de Marie sont des récits sur la mort et le devenir posthume de Marie, la mère de Jésus. Ces écrits sont importants, notamment à cause de l'influence qu'ils ont exercée dans l'histoire de la dévotion, de la doctrine et de l'iconographie chrétiennes. D'autre part, ils ont connu, au cours du temps, une amplification sans précédent.

Une hypothèse de travail a conduit l'investigation. Elle a visé à éclairer la genèse et l'évolution des traditions anciennes sur la dormition et l'assomption de Marie en examinant et en classant les données topologiques (relatives à la maison et au tombeau de Marie) et doctrinales (relatives au sort final de Marie) attestées par la littérature apocryphe, patristique (essentiellement des homélies) et hagiographique.

Pour établir la typologie mise en œuvre, on a eu recours à des critères internes d'ordre littéraire et à des critères externes d'ordre liturgique et archéologique. On a distingué ainsi dans les textes l'existence de diverses croyances : dormition seulement, avec préservation et ascension du corps ; dormition suivie de l'assomption ; assomption seulement, avec ou sans résurrection explicitement indiquée. En établissant des relations entre les diverses croyances reflétées dans les écrits et les variations du culte marial avec ses fêtes et ses lieux saints, on a essayé d'organiser une typologie permettant de classer les nombreux textes sur la mort et le devenir posthume de Marie.

Cette typologie distingue trois grands groupes de textes. Un premier fait état de la dormition. Un second fait état de l'assomption. Un

³ Voir notamment S.J. SHOEMAKER, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford, 2002, p. 9–25 ou E. NORELLI, « Les récits de l'Assomption de Marie », dans *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Genève, 2009, p. 103–105.

⁴ Voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995.

groupe intermédiaire, bien représenté par la tradition copte, manifeste le passage de la dormition à l'assomption, tout en attestant l'une et l'autre.

Tous les textes de l'*Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie* ont été examinés: soixante deux textes appartenant à huit traditions linguistiques différentes (syriaque, grecque, copte, arabe, éthiopienne, latine, géorgienne et arménienne), à l'exclusion des écrits transmis en irlandais et en russe considérés comme plus tardifs. Les fiches signalétiques de chacun de ces textes ont été dressées.

L'examen laisse apparaître que tous les textes présentés peuvent être plus ou moins catégorisés selon la typologie proposée.

Dans une seconde partie de ce même ouvrage, on s'est intéressé tout particulièrement aux traditions topologiques relatives au sort final de Marie. Cette recherche a consisté à vérifier si les données topologiques attestées dans les textes confirment et précisent les hypothèses avancées précédemment. Elle a reposé sur une étude détaillée des sources littéraires, liturgiques, archéologiques ainsi que des guides et récits de pèlerins relatives aux traditions anciennes sur le sort final de Marie, examinées d'un point de vue topologique et non pas doctrinal ou autre. Il s'agit principalement de traditions mariales, datant des IV^e–VIII^e siècles, localisées à Jérusalem et dans les environs.

Les données topologiques, fournies par ces sources littéraires ont été citées et groupées selon leur destination doctrinale (la maison en relation avec la dormition de Marie, le tombeau en relation avec l'assomption de Marie) et leurs affinités topologiques (les diverses localisations de la maison, la localisation du tombeau). Elles ont été confrontées avec les données topologiques fournies par les autres sources. Cette confrontation fait apparaître la valeur historique réelle des *Dormitiones* et *Transitus Mariae*, trop souvent considérés comme des apocryphes dont la situation chronologique et spatiale est impossible à déterminer.

Les sources liturgiques concernées par cette recherche relèvent de la liturgie ancienne de Jérusalem, antérieure à la réforme byzantine du début du VII^e siècle. Elles interviennent dans l'analyse de certaines commémorations mariales à Jérusalem: la fête de la Nativité de Marie à l'église de Bethesda à Jérusalem; la fête de la Mémoire de la Théotokos à l'église du Kathisma, au troisième mille entre Jérusalem et Bethléem; la fête de la Dormition d'abord, de l'Assomption ensuite à l'église de Gethsémani dans la vallée du Cédron à Jérusalem; la fête de

la Dormition à l'église de la Sainte-Sion sur le Mont Sion à Jérusalem. Cette analyse a eu pour objectif la mise en lumière des lieux et des temps liturgiques afin d'établir la genèse et de suivre l'évolution des différentes célébrations relatives au sort final de Marie.

Il convient de relever que les cultes mariaux de Jérusalem et de Syrie-Palestine ont exercé une profonde influence sur ceux de l'Orient grec, ainsi que de la périphérie (Arménie, Géorgie, Egypte, Ethiopie), et de l'Occident latin.

Les sanctuaires mariaux à Jérusalem et dans ses environs ont été l'objet de fouilles donnant lieu à des publications.

Les sources archéologiques interviennent dans la confirmation des sources liturgiques, ou vice-versa. Soulignons toutefois que dans cette recherche, l'archéologie tient un rôle bien moins important que la liturgie.

Les témoignages des pèlerins de Jérusalem durant l'Antiquité tardive, de l'Anonyme de Bordeaux (IV^e siècle) à Arculfe (VII^e siècle) comptent également parmi les sources consultées. Ils ont confirmé de manière probante l'existence de tel ou tel sanctuaire à telle ou telle époque. Leur appui n'a pas été négligeable, malgré le caractère parfois laconique de ces guides et récits.

A partir des résultats de l'examen de la documentation (sources littéraires, liturgiques, archéologiques, guides et récits de pèlerins) analysée d'un point de vue topologique, les diverses traditions mariales de Jérusalem et des environs ont alors été étudiées.

Dans l'état actuel de la recherche, on a pu en distinguer six : la tradition sur la maison de Marie, à Jérusalem, dans les murs (Bethesda), en relation avec la fête de la Nativité de la Vierge ; la tradition sur la maison de Marie, localisée à Bethléem, plus exactement entre Bethléem et Jérusalem (Kathisma), en relation avec la fête de la Mémoire de la Théotokos ; les traditions sur la maison de Marie, à Jérusalem, hors les murs (Gethsémani) et dans les murs (Sion), en relation avec la fête de la Dormition ; la tradition sur le tombeau de Marie, à Jérusalem, hors les murs (Gethsémani), en relation avec la fête de l'Assomption ; la tradition sur les reliques de Marie qui est probablement originaire de Jérusalem malgré le fait qu'on la retrouve à Constantinople.

Remarquons que les deux premières traditions sont à mettre en relation avec la croyance mariale en général, elles ne touchent qu'indirectement la question mais ont mérité néanmoins d'être examinées (étant donné les rapports qu'entretiennent entre elles les diverses croyances mariales), et que les deux suivantes sont à mettre en relation avec la

croissance à la dormition alors que les deux dernières intéressent la croyance à l'assomption.

L'attention a été portée sur deux textes hagiographiques importants pour les traditions sur le tombeau et sur les reliques de Marie, à savoir les récits de l'*Histoire Euthymiaque* et de *Galbios et Candidos*.

La question de la tradition sur le tombeau et la maison de Marie à Ephèse, qui sous bien des aspects présente des analogies avec la tradition de Jérusalem, a bénéficié aussi d'un bref exposé, sous la forme d'un état de la question.

L'examen des différentes traditions de Jérusalem relatives au sort final de Marie a été mené suivant une approche strictement historique, sous la forme de synthèses monographiques.

L'étude des données topologiques et de leurs rapports avec les croyances sur le sort final de Marie a contribué à démêler quelque peu l'écheveau constitué par un ensemble littéraire disparate, provenant d'horizons différents, et par des témoignages liturgiques et archéologiques qui, eux aussi, sont variés et mouvants.

Il convient de souligner que la tradition du Kathisma ne peut plus être localisée près de Ramat Rachel⁵, comme cela a été proposé dans cette étude⁶, mais doit l'être près de Mar Elias comme l'ont montré des fouilles récentes conduites par Rina Avner qui ont mis au jour une église octogonale d'époque byzantine avec en son milieu un rocher, celui que les pèlerins ont considéré comme le lieu de repos de Marie⁷. Cette erreur de localisation ne change cependant rien à la mise en place de la fête de la Mémoire de Marie en ce lieu au début du V^e siècle.

S.J. Shoemaker estime que l'église du Kathisma a été consacrée à la Nativité du Christ et à la Fuite de la Sainte Famille en Egypte avant

⁵ Voir H. SENES, « Les fouilles de Ramat Rachel », dans *Biblica* 36 (1955), p. 267–269; P. TESTINI, « The Kathisma Church and Monastery », dans Y. AHARONI, *Excavations at Ramat Rahel. Seasons 1959 and 1960*, Rome, 1962, p. 73–91; P. TESTINI, « The Church and Monastery of the Kathisma », dans Y. AHARONI, *Excavations at Ramat Rahel. Seasons 1961 and 1962*, Rome, 1964, p. 101–106.

⁶ Voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 516–532, spécialement p. 527–528.

⁷ Voir R. AVNER, « Jerusalem, Mar Elias », dans *Excavations and Surveys in Israel* 13 (1993), p. 89–92; R. AVNER, « The Recovery of the Kathisma Church and Its Influence on Octagonal Building », dans G.C. BOTTINI – L. DI SEGNI – L.D. CHRUPCALA (Ed.), *One Land – Many Cultures. Archaeological Studies in Honour of Stanislaw Loffreda OFM*, Jérusalem, 2003, p. 173–186; R. AVNER, « The Kathisma: A Christian and Muslim Pilgrimage Site », dans *Aram* 18–19 (2006–2007), p. 541–557.

de l'être à la Mémoire de Marie⁸. Il considère que cette église, qui a été convertie en mosquée au VIII^e siècle, est un témoin des traditions sur la Nativité de Jésus figurant dans le Coran et qu'elle a exercé une influence importante sur la mosquée du Dôme du Rocher à Jérusalem non seulement du point de vue de l'architecture mais aussi du point de vue des mosaïques⁹.

Le repérage de groupes de traditions, avec leur histoire propre et celle de leurs contacts et contaminations, a permis ainsi l'accès à une connaissance plus précise (et moins soumise à des préjugés théologiques) de la genèse et de l'évolution de croyances qui joueront un rôle majeur dans la spiritualité et la doctrine chrétienne. Ce repérage de traditions a fait ressortir dans chaque groupe un ou plusieurs textes dont l'importance, généralement non reconnue jusqu'ici, est majeure.

L'inventaire et l'étude des sanctuaires, des fêtes et des traditions en rapport avec le culte marial de la Ville Sainte et de ses environs a apporté une contribution substantielle à l'histoire de la Jérusalem chrétienne et byzantine.

De plus, la mise en place d'une nouvelle méthode de recherche sur les traditions chrétiennes anciennes a été postulée. A savoir que l'examen des textes doit être mené en relation avec celui des lieux, les uns et les autres étant porteurs d'une tradition donnée.

Enfin, du point de vue de l'histoire des religions, cette recherche a tenté d'une certaine façon de mieux connaître et comprendre la genèse et l'évolution des croyances sur le sort final de Marie et par là même, de mieux approcher le rôle des cultes féminins d'intercession dans le christianisme ancien.

On comprend alors pourquoi le présent volume complète celui publié en 1995 et présente de manière définitive une recherche commencée en 1986.

⁸ S.J. SHOEMAKER, « The (Re?)Discovery of the Kathisma Church and the Cult of the Virgin in Late Antique Palestine », dans *Maria. A Journal of Marian Studies* 2 (2001), p. 21-72.

⁹ S.J. SHOEMAKER, « Christmas in the Qur'an: The Qur'anic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition », dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003), p. 11-39.

Il faut avouer que si les études sur les traditions littéraires ont sensiblement progressé depuis lors, cela n'a guère été le cas pour les traditions topologiques: est-ce sans doute le désintérêt qu'éprouvent les chercheurs plus sensibilisés à la littérature, moins dangereuse dans ses répercussions sur la foi, qu'à l'histoire proprement dite?

L'accueil de notre recherche paraît avoir été assez favorable dans les milieux théologiques catholiques, francophones, notamment à l'égard de nos propositions quant à l'émergence, la localisation et la datation des traditions sur la dormition et l'assomption de Marie¹⁰. C'est le cas du Groupe de Dombes¹¹. C'est le cas aussi de Dominique Cerbelaud¹². La datation au V^e siècle de l'apparition du genre littéraire de *l'Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie* et sa localisation dans des milieux monophysites paraissent acceptables à certains théologiens catholiques, comme par exemple D. Cerbelaud¹³. Une dissonance cependant: celle d'Edouard Cothenet qui, après avoir semblé être d'accord avec nos hypothèses, est revenu sur son opinion en considérant que la datation de ces traditions pourrait être fixée au II^e siècle, notamment en se fondant sur la chimère de la popularité de la piété mariale dans les milieux populaires¹⁴ — ce qui n'est nullement prouvé car à cette époque le mouvement chrétien, du moins ses sources de par leurs caractères ésotériques et mystiques, est encore plus intellectuel que populaire¹⁵.

¹⁰ Voir par exemple le compte rendu de D. STIERNON, dans *Marianum* 59 (1997), p. 329–335 ou celui de V. ROISEL, dans *Nouvelle revue théologique* 119 (1997), p. 275–276.

¹¹ GROUPE DE DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des Saints. Dans l'Histoire et l'Écriture, controverse et conversion*, I–II, Paris, 1997–1998 (voir B. SESBOÛÉ, « Marie dans le dessein de Dieu et la communion des Saints. Présentation du document du Groupe de Dombes sur la Vierge Marie », dans *Istina* 50 (2005), p. 231–244).

¹² D. CERBELEAUD, *Marie un parcours dogmatique*, Paris, 2004, spécialement p. 106–108 et p. 179–195.

¹³ D. CERBELEAUD, *op. cit.*, Paris, 2004, spécialement p. 179–195.

¹⁴ E. COTHENET, « Traditions bibliques et apocalyptiques dans les récits anciens de la dormition », dans J. LONGÈRE (ÉD.), *Marie dans les récits apocryphes chrétiens*, I, Paris-Montréal, 2004, p. 155–175, spécialement p. 156–157.

¹⁵ Voir aussi le compte rendu de E. COTHENET, dans *Esprit et Vie* 106 (1996), p. 554–558. Voir encore le compte rendu de S. VERHELST, dans *Revue biblique* 105 (1998), p. 440–446.

Quant aux propos de M. VAN ESBROECK, « Some Earlier Features in the *Life of the Virgin* », dans *Marianum* 63 (2001), p. 297–308, sur notre ouvrage, ils sont tout aussi inexacts qu'injustes.

De manière générale, il est certain que la figure de Marie a été constituée progressivement en partie, par réfraction des traits caractéristiques des hypostases trinitaires, et notamment de Jésus, et en partie, par condensation des traits caractéristiques de l'Eglise. C'est toujours pour défendre la figure du Fils qu'il est fait appel à la figure de la Mère: il s'agit là d'une réalité qui se confirme dès la mise en place de la doctrine de la conception et de la naissance virginale et des doctrines suivantes comme celle de la dormition et de l'assomption.

* * *

Les textes de l'*Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie* entretiennent entre eux certaines relations littéraires. En revanche, et c'est là une des difficultés majeures du dossier, ils n'entretiennent que fort peu de relations historiques. En effet, en dehors des données topologiques et des données doctrinales, rares sont les indices qui permettent assurément d'identifier le milieu de vie de ces textes. Un exemple suffira à faire comprendre les difficultés du dossier pour l'historien. En Occident, le Pseudo-Jérôme s'est fait le défenseur de la croyance en la dormition, il est bien évident qu'en agissant ainsi, cet auteur n'a pas eu conscience de reprendre des idées théologiques originaires d'un milieu monophysite pro-sévérien. De même, toujours en Occident, le traducteur latin de la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean*, n'a certainement pas eu conscience de travailler sur un texte, certes abondamment utilisé par la liturgie grecque, mais étant l'objet de nombreux conflits théologiques dont la *Vie de la Vierge* de Jean le Géomètre se fait l'écho. C'est pourquoi, les éditeurs futurs auront intérêt à travailler à l'intérieur d'une tradition linguistique et à partir d'un écrit, mais sans ignorer les textes parallèles relevant des autres traditions linguistiques. Une édition de la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean*, dont la tradition manuscrite est abondante, pourra difficilement ignorer la traduction latine et la traduction géorgienne, ainsi que les deux traductions arabes, voire les deux traductions slaves, même si ces dernières relèvent de milieux historiques totalement indépendants du milieu de production et de diffusion du texte grec.

* * *

Les textes de l'*Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie* présentent tous un trait antijuif qui ne cesse d'intriguer¹⁶.

¹⁶ Voir S.J. SHOEMAKER, « 'Let Us Go and Burn Her Body': The Image of the Jews in the Early Dormition Traditions », dans *Church History* 68 (1999), p. 775-823.

Dans la *Dormition grecque du Pseudo-Jean* (G 1), par exemple, les «juifs» sont présentés comme des délateurs (§ 2) ou des opposants belliqueux (§ 10) et jaloux (§ 29–36). Il est même rapporté que l'un d'entre eux, nommé Jéphonias, a tenté durant les obsèques de porter atteinte avec ses mains au corps de Marie: de manière miraculeuse, ses mains sont restées attachées à la bierre et, pour en récupérer l'usage, selon la demande de Pierre, il a dû se convertir au christianisme (§ 46–47) — une scène qui est rapportée dans toutes les formes de *Dormitiones* et de *Transitus* et qu'on retrouve aussi abondamment dans l'iconographie byzantine.

D'un point de vue littéraire, il est possible que l'épisode de Jéphonias s'inspire de l'épisode de Salomé qui, ayant vérifié la virginité de Marie après la mise au monde miraculeuse de Jésus, a la main arrachée — elle se repent avant d'obtenir la guérison (voir *Protévangile de Jacques* 20). On peut aussi penser à des modèles bibliques comme 2 S 6, 6–8 et 1 R 13, 4–6.

On doit se demander qui sont les «juifs» dont il est question dans ces textes: sont-ils des juifs chrétiens qui s'opposent au culte marial? sont-ils des juifs non chrétiens qui raillent le culte marial?

De ces deux questions, seule la première paraît pertinente: on ne voit pas, en effet, pourquoi des juifs non chrétiens s'opposeraient en particulier au culte marial alors qu'ils ne reconnaissent même pas la messianité de Jésus — et ce même si la thématique antijuive est omniprésente dans les écrits chrétiens des premiers siècles.

Dans ce cas, ce trait antijuif relèverait de la polémique qui court tout au long des IV^e et V^e siècles entre les chrétiens d'origine juive et les chrétiens d'origine païenne: les premiers étant défavorables au culte marial à cause, peut-être, des influences culturelles «païennes» qu'on y rencontre — sans doute aussi à cause de la fonction légitimante donnée de plus en plus à la figure de Marie par les chrétiens proches du pouvoir impérial pour appuyer la valorisation de la figure de Jésus.

Il se pourrait que Tertullien soit à l'origine, directe ou indirecte de ce trait antijuif, lorsqu'il établit un parallélisme entre d'une part, l'incrédulité de Marie et des frères de Jésus (voir Mc 3, 31–35) et d'autre part, l'incrédulité des juifs — voir *De la chair du Christ* VII, 9–13; *Contre Marcion* IV, 19, 11–13. Un parallélisme qu'on retrouve aussi chez Hilaire de Poitiers — voir *Commentaire sur Matthieu* 12, 24.

On devrait alors sans doute parler, dans ce cas précis, d'un trait antijudaïsant relevant de la polémique interne au christianisme, car il

ne paraît pas viser des juifs non chrétiens mais des juifs chrétiens se réclamant de la figure de Jacques le Juste.

Par la suite, les chrétiens insisteront sur la foi de Marie pour l'opposer à l'incrédulité des juifs.

C'est ainsi que la figure de Marie a été retournée contre les juifs chrétiens qui refusent le christianisme impérial — celui des conciles œcuméniques de 325, de 431 et surtout de 451. La difficulté est cependant que les christianismes périphériques ont aussi utilisé cette même figure mais contre le pouvoir central. Autrement dit, elle a été reprise par les antijudaïsants de tout bord : ceux de culture hellénique comme ceux de culture araméenne. Une question difficile à traiter et qui ne pourra être dirimée qu'au regard des recherches nouvelles sur le judaïsme antique¹⁷ dont certaines essayent de mettre en relief, sur le long terme, une tendance synagogale et hellénisée face à une tendance rabbinique et araméisée qui ne prend le *leadership* que vers le VII^e siècle¹⁸.

D'ailleurs, au VII^e siècle encore, dans son traité sur la virginité de Marie, Ildefonse de Tolède s'en prend à Jovinien, à Helvidius et à un « juif », afin de le convaincre que Marie la Vierge, qualifiée de fille d'Israël, est bien la Mère de Dieu¹⁹ : en ce qui concerne le « juif », est-on dans le discours rhétorique et virtuel ou dans le discours rhétorique et réel — c'est-à-dire, dans ce dernier cas, visant une réalité et laquelle dans l'Ibérie sous domination wisigothique de cette époque ?

Dans ces conditions, il paraît abusif de parler d'« antijudaïsme mariologique » comme le fait D. Cerbeaud²⁰. La figure de Marie, du moins dans l'Antiquité tardive, semble avoir servi à mettre de l'ordre, si l'on peut dire, dans l'Eglise : en éliminant tout ce qui n'est pas conforme à la doctrine orthodoxe, y compris les positions des chrétiens d'origine juive — les « juifs ».

Du côté du judaïsme rabbinique de l'Empire romain, il semble que le thème de la « Mère du Messie » ait eu une certaine influence qu'on

¹⁷ Voir S.C. MIMOUNI, « Les origines du christianisme : nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux ? Bibliographie sélectionnée et raisonnée », dans *Revue biblique* 115 (2008), p. 360–382.

¹⁸ Voir S. SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton/New Jersey, 2001¹, 2004².

¹⁹ Voir A. RUCQUOI, « Ildefonse de Tolède et son traité sur la virginité de Marie », dans *Etudes mariales* 53 (1998), p. 107–125.

²⁰ D. CERBEAUD, *op. cit.*, Paris, 2004, spécialement p. 247–248.

retrouverait dans le Talmud de Palestine (*Berakhot* II, 4, 5a), et même dans un écrit mystique comme l'*Apocalypse de Zorobabel* qui date du VII^e siècle²¹.

* * *

La recherche de Stephen J. Shoemaker, publiée en 2002²², dont il va être brièvement question maintenant, est issue d'une dissertation doctorale défendue aux États-Unis, à Duke University en 1997²³.

Contrairement à ce que laisse entendre son auteur, qui semble avoir oublié que les recherches s'accouchent les unes les autres et qu'aucune ne s'accouche toute seule, elle est à percevoir plus en complément qu'en opposition à la nôtre, même si les différences sont profondes et conséquentes, plus d'ailleurs du point de vue de l'histoire doctrinale que de l'histoire littéraire: il ne sert à rien, semble-t-il, à se mettre, comme le fait ce critique, dans telle ou telle ligne de recherche — à moins qu'une telle filiation ne soit d'un point de vue éminemment théologique, ce qui en soi est tout à fait légitime²⁴.

Ajoutons que sur le plan scientifique, les recherches doivent se compléter et se dépasser, non pas s'opposer et se heurter: ce qui ne signifie pas, bien entendu, qu'elles doivent nécessairement converger en tout point, sinon comment pourraient-elles avancer? Par rapport aux débats idéologiques de toutes sortes, les débats scientifiques doivent être moins violents et plus sereins — les enjeux n'étant pas l'ordre de la vérité mais de l'ordre des réalités²⁵.

Dans sa recherche, d'un point de vue strictement littéraire, outre les deux groupes de textes identifiés par M. van Esbroeck (la famille «palme» et la famille «Bethléem»), S.J. Shoemaker en ajoute quatre autres: celui des textes coptes; celui des textes atypiques représenté essentiellement par des homélies; celui des textes où l'un des apôtres, souvent identifié avec Thomas, arrive en retard pour assister au trépas

²¹ Voir M. HIMMELFARB, «The Mother of the Messiah in the Talmud Yerushalmi and Sefer Zerubbabel», dans P. SCHÄFER (ED.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, Tübingen, 2002, p. 369–389.

²² S.J. SHOEMAKER, *op. cit.*, Oxford, 2002.

²³ S.J. SHOEMAKER, *Mary and the Discourse of Orthodoxy: Early Christian Identity and the Ancient Dormition Legends*, Durham/Caroline du Nord, 1997 (PhD de Duke University).

²⁴ Voir S.J. SHOEMAKER, *op. cit.*, Oxford, 2002, p. VII–VIII.

²⁵ A ce sujet, voir plus haut, p. ix–xi.

de Marie; celui des textes liés à Constantinople et à Ephèse (ces derniers ne relèvent pas vraiment du genre littéraire du *transitus*).

La démonstration de S.J. Shoemaker est généralement négative car elle part des hypothèses antérieures à la sienne qui sont critiquées de manière destructrice — à l'exception peut-être de celle de M. van Esbroeck, et encore ! Le seul moment positif de sa démonstration est quand il indique les différences entre les textes dans leurs perceptions du paradis où Marie est transférée après son trépas et qui renvoient à la diversité des conceptions eschatologiques dans le christianisme antique²⁶.

La répartition proposée par S.J. Shoemaker n'est pas très originale : les trois premiers groupes ont été identifiés par M. van Esbroeck ou par S.C. Mimouni ; quant aux autres, ils concernent des textes, certes atypiques ou particuliers, mais qui peuvent être intégrés cependant aux deux groupes sur lesquels M. van Esbroeck et S.C. Mimouni sont à peu près d'accord — du moins si l'on accepte de prendre en considération les critères élaborés par S.C. Mimouni et de placer la croyance en la dormition à l'origine de celle en l'assomption. Il ne sert à rien, semble-t-il, de complexifier un dossier de textes déjà suffisamment foisonnant²⁷.

Mais de fait, les divergences entre S.J. Shoemaker et S.C. Mimouni paraissent plutôt d'ordre doctrinal : le premier critique le second quand il pense démontrer l'antériorité des textes comprenant la dormition (= la famille « Bethléem ») sans l'assomption (= la famille « palme »), à partir desquels les autres se seraient développés — les désaccords entre S.C. Mimouni et M. van Esbroeck ont d'ailleurs porté sur le même point.

Sans vouloir faire aucunement de procès d'intention à quiconque, on peut toutefois s'interroger sur les raisons profondes et réelles du procès tout azimuth et d'une acrimonie sans limite que conduit S.J. Shoemaker contre l'hypothèse de S.C. Mimouni. Ne serait-ce pas la crainte que cette dernière puisse entamer d'une quelconque manière le dogme défini par Pie XII en 1950 ? — ce qui serait auquel cas faire fausse route ! Ne serait-ce pas une manière de vouloir s'imposer dans

²⁶ Voir S.J. SHOEMAKER, *op. cit.*, Oxford, 2002, p. 179–203.

²⁷ Voir le long compte rendu de L. GAMBERO, dans *Marianum* 65 (2003), p. 261–277, qui est très réservé sur les reconstructions proposées, et celui plus court de X. LEQUEUX, dans *Analecta Bollandiana* 121 (2003), p. 401–403, qui l'est sensiblement moins mais qui doute des résultats.

un terrain de recherche apparemment déjà occupé comme paraît l'indiquer certains points de la préface à son livre et notamment la première phrase « this is a book that I had hoped not to write » qui peut paraître fort curieuse²⁸ ? — ce qui serait auquel cas difficilement qualifiable ! Tout cela est bien sûr des plus anédotoïques car la recherche n'a cure de ces péripéties²⁹.

Enrico Norelli, dans deux états de la question publiés en 2009³⁰, simultanément en français et en italien mais avec des différences conséquentes, a accepté nombre des hypothèses de S.J. Shoemaker mais a refusé, avec une critique minimale et aimable, celles relatives à ses datation et localisation : pour ce faire, il s'est situé uniquement d'un point de vue littéraire — ce qui n'est pas sans poser des problèmes de méthode d'un point de vue historique.

En effet, pour E. Norelli comme pour S.J. Shoemaker, l'étude des rapports entre les textes doit avoir comme critère fondamental non pas des motifs doctrinaux mais des motifs littéraires, car ce sont les seuls qui sont censés permettre la compréhension des intertextualités et des dépendances. Il s'agit là d'une position méthodologique, pour ne pas dire idéologique, qui peut être envisageable en théologie mais sans doute pas en histoire, car les motifs littéraires comme les motifs doctrinaux doivent concourir à l'établissement de l'histoire des doctrines et non pas seulement à l'histoire des textes — il doit y avoir égalité de traitement entre les deux critères, ce qui implique une certaine cohérence dans la construction historique des rapports entre les nombreux textes de *l'Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie*.

E. Norelli considère que S.J. Shoemaker est conscient que « ce modèle des traditions sur le *transitus* de Marie présuppose un modèle de christianisme des premiers siècles caractérisé par une diversité de positions, des réponses différentes aux problèmes théologiques et sotériologiques fondamentaux, réponses qui coexistent, entrent en concurrence, et s'influencent réciproquement »³¹.

²⁸ S.J. SHOEMAKER, *op. cit.*, Oxford, 2002, p. VII–XI, spécialement p. VII.

²⁹ A ce sujet, voir aussi plus haut, p. ix–xi.

³⁰ E. NORELLI, « *op. cit.* », dans *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Genève, 2009, p. 103–147 ; E. NORELLI, « Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica », dans E. DAL COVOLO — A. SERRA (Ed.), *Storia della mariologia*, I, Rome, 2009, p. 143–254.

³¹ E. NORELLI, « *op. cit.* », dans *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Genève, 2009, p. 128.

Certes, mais la valorisation des seuls motifs littéraires conduit S.J. Shoemaker à avancer une hypothèse sur les origines de la littérature de l'*Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie* qu'il refuse de situer soit dans des milieux judaïsants du II^e siècle soit dans des milieux monophysites du V^e siècle.

En se fondant sur les prologues de certains textes (G 3 et L 2), qui font allusion à une déformation antérieure opérée par des hérétiques, S.J. Shoemaker estime que les récits sur le *transitus* de Marie auraient circulé dans des milieux gnosticismes du II^e siècle, sans prétendre cependant qu'ils y seraient nés et qu'ils y auraient été récupérés au V^e siècle. Il s'appuie aussi sur le fait que certains motifs de la famille «palme» — selon la typologie de M. van Esbroeck — se rencontrent dans certains textes gnostiques: ainsi par exemple la connaissance ésotérique comme condition du salut ou la création d'Adam par le Démon ou encore la christologie angélique.

Par ailleurs, dans un certain nombre de ses travaux³², S.J. Shoemaker pose la question de la figure de Marie qui est mentionnée, sans plus de précision, dans des textes gnostiques (notamment la *Pistis Sophia* ou l'*Évangile selon Philippe*, voire l'*Évangile de Marie*) et se demande si un rapprochement avec un des textes de l'*Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie*, à savoir le *Transitus* «R», n'est pas envisageable. Autrement dit, la figure de Marie des gnostiques serait-elle Marie de Magdala ou bien Marie de Nazareth? Et, dans le cas où la Marie des gnostiques serait la mère de Jésus, un rapprochement serait établi aussi avec le *Transitus* «R» qui contiendrait des éléments gnosticismes.

Sans entrer dans une critique détaillée de l'hypothèse générale de ce critique, disons qu'elle est bien improbable: d'autant qu'il est question d'hérétiques dans les prologues de textes qui sont relativement tardifs (VII^e siècle pour G 3 et VI^e siècle pour L 2) et qu'il doit plutôt s'agir, en l'occurrence, de monophysites que de gnosticismes, sans compter aussi que les motifs en question ne sont pas spécifiquement gnosticismes et

³² Voir aussi S.J. SHOEMAKER, «Rethinking the 'Gnostic Mary': Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition», dans *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), p. 555-595; S.J. SHOEMAKER, «A Case of Mistaken Identity? Naming the Gnostic Mary», dans F.S. JONES (ED.), *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*, Atlanta/Georgie, 2002, p. 5-30; S.J. SHOEMAKER, «Jesus' Gnostic Mom: Mary of Nazareth and the "Gnostic Mary" Traditions», dans D. GOOD (ED.), *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, Bloomington-Indianapolis/Indiana, 2005, p. 153-182.

se rencontrent aussi dans des écrits judaïsants très anciens comme par exemple l'*Ascension d'Isaïe*³³.

Quant à la question de l'identification de la figure de Marie qui est mentionnée chez les gnostiques, elle a été discutée et repoussée par plusieurs critiques dans un ouvrage collectif de la Society of Biblical Literature³⁴. Même si des traces gnosticisantes sont repérables dans le *Transitus* «R», notamment dans les prières, il paraît difficile de penser qu'il provienne de milieux gnostiques du II^e siècle comme semble le laisser entendre le critique américain³⁵.

On comprend cependant l'insistance persistante et étonnante de S.J. Shoemaker pour l'identification de la figure de Marie chez les gnostiques, car la datation du *Transitus* «R» en dépend fortement. Cette identification, de l'avis des spécialistes du gnosticisme, n'est cependant pas sans poser de problèmes, même si elle remonte à une intuition de E. Renan reprise par W.H.C. Frend³⁶, et relayée par quelques autres critiques³⁷. Qu'il y ait dans ce *transitus*, comme dans bien d'autres, des éléments mystiques, cela est certain, mais de là à dire qu'ils relèvent d'un milieu gnostique, il y a un pas qui paraît difficile à franchir : il existe un mysticisme chrétien dont les gnostiques ne sont pas les seuls représentants — que dire sinon des *Odes de Salomon* ou du *Pasteur d'Hermas* !

Quoi qu'il en soit, si l'on récuse les thèses de l'origine judaïsante (refusée par S.C. Mimouni et par S.J. Shoemaker) et de l'origine gnosticisante (proposée par S.J. Shoemaker et refusée par presque tout le monde), si l'on en fait de même avec la thèse de l'origine monophysite (proposée par S.C. Mimouni et refusée par S.J. Shoemaker), où situer alors l'émergence des textes de la dormition et de l'assomption de Marie ?

Pour E. Norelli, il se pourrait que l'on soit « en présence de milieux pour le moins marginaux par rapport à ce que devient, à partir du milieu du II^e siècle, la *grande Eglise* » : autrement exprimé, des cercles

³³ A ce sujet, voir plus haut, p. xxvii–xxx.

³⁴ Voir F.S. JONES (ED.), *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*, Atlanta/Georgie, 2002.

³⁵ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 596–597, n. 33–34.

³⁶ E. RENAN, *Histoire des origines du christianisme*, VII. Marc-Aurèle et la fin du monde antique, Paris, 1891⁶, p. 145, n. 1 ; W.H.C. FREND, « The Gnostic Origins of the Assumption Legend », dans *Modern Churchman* 43 (1953), p. 23–28.

³⁷ Voir notamment M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/1, Turin, 1981, p. 410–411, 473, n. 11, 17, 23.

mystiques qui « semblent développer des spéculations concernant la condition, l'origine et le destin des êtres humains, spéculations mises en rapport avec de prétendues révélations liées aux circonstances dans lesquelles Marie doit affronter personnellement ce destin »³⁸ — on revient fatalement soit à l'origine judaïsante soit à l'origine gnostici-sante. Par ailleurs, E. Norelli estime que les textes de la dormition et de l'assomption de Marie sont à mettre en relation avec le motif du voyage dans l'au-delà qui figure dans certains d'entre eux³⁹.

Pour H. Föster, en se fondant essentiellement sur un fragment copte conservé à Vienne en Autriche, récemment découvert, l'idée d'un ministère apostolique et itinérant de Marie, sans aucune trace de contestation ni de justification, n'est pas pensable après la fin du II^e siècle: il situe alors l'émergence des récits de l'*Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie* — sous une forme qui serait celle d'une « apocalypse » de Marie et non pas celle d'une « dormition » de Marie — dans des milieux non gnostici-sants égyptiens relevant de l'apocalyptique chrétienne, qui se caractérisent par une christologie refusant au Fils une personnalité indépendante par rapport au Père (= monarchianisme)⁴⁰.

Pour R. van den Broek, ce qu'il considère comme le texte le plus ancien de l'*Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie*, à savoir le *Transitus « R »* (suivant en cela l'hypothèse S.J. Shoemaker), pourrait contenir des éléments manichéens, sans estimer pour autant qu'il s'agirait d'une production manichéenne mais plutôt chrétienne de l'époque byzantine⁴¹. Il rapproche des prières que l'on trouve dans

³⁸ E. NORELLI, « op. cit. », dans *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Genève, 2009, p. 131–132.

Voir aussi E. NORELLI, « Maria negli apocrifi », dans C.M. PIASTRA (Ed.), *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico. Atti del I Convegno mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di Storia dell'Università di Parma*, Parma 7–8 novembre 1997, Florence, 2001, p. 55–58.

³⁹ E. NORELLI, « op. cit. », dans *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Genève, 2009, p. 132–136.

⁴⁰ H. FÖSTER, *Transitus Mariae. Beiträge zur koptischen Überlieferung. Mit einer Edition von P. Vindob. K 7589, Cambridge Add 1876 8 und Paris BN copte 129¹⁷ ff. 28 und 29*, Berlin-New York, 2006.

⁴¹ R. VAN DEN BROEK, « Manichaean Elements in Early Version of the Virgin Mary's Assumption », dans A. HOUTMAN – A. DE JONG – M. MISSET-VAN DE WEG (Ed.), *Emphychoi Logoi — Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, Leyde-Boston, 2008, p. 293–316.

le *transitus* (§ 10; 11; 12) avec des prières conservées dans la littérature manichéenne — en particulier sur le thème des trois servantes et des troies voies. Il observe cependant que la Marie des manichéens n'est ni Marie de Magdala ni Marie de Nazareth, mais que, dans l'Antiquité, des chrétiens ayant des « inclinations manichéennes » ont pu l'identifier à la mère de Jésus — comme dans les *Psaumes d'Héraclide* ou dans les *Psaumes de Sarakoton*⁴².

Quoi qu'il en soit de ces spéculations sur l'émergence d'un fait littéraire, il resterait à expliquer comment ces textes ont été récupérés, ou réécrits à des fins de légitimation, par l'Eglise dominante au V^e siècle.

Certains critiques cherchent par tous les moyens, littéraires essentiellement, à faire remonter le culte de la dormition et de l'assomption de Marie à une période antérieure au V^e siècle. Il est certes possible d'en trouver des traces éparses au IV^e siècle, mais il paraît difficile de remonter plus haut dans le temps. C'est pourquoi, aucune des nombreuses tentatives pour situer l'émergence de ce culte au II^e siècle ne parvient à emporter réellement l'adhésion⁴³.

De toute façon, l'unique manière de procéder dans une matière aussi complexe est de prendre en considération l'ensemble des pièces du dossier : tant littéraires que topologiques⁴⁴ — ce qui est rarement le cas.

* * *

Depuis la disparition regrettable de Michel van Esbroeck en 2003, jésuite, qui a suivi les lignes tracées en leur temps par Martin Jugie et Antoine Wenger, assomptionnistes, et la réorientation de nos travaux à partir de 1995, le seul spécialiste compétent de la question reste actuellement S.J. Shoemaker.

⁴² A ce sujet, voir J.K. COYLE, « Twelve Years Later : Revisiting the “Marys” of Manichaeism », dans D. GOOD (Ed.), *Marian, the Magdalen, and the Mother*, Bloomington-Indianapolis/Indiana, 2005, p. 197–211. Voir aussi J.K. COYLE, « Mary Magdalene in Manichaeism ? », dans *Le Muséon* 104 (1991), p. 39–55.

⁴³ Voir S.J. SHOEMAKER, « The Cult of the Virgin in the Fourth Century : A Fresh look at Some Old and New Sources », dans C. MAUNDER (Ed.), *The Origins of the Cult of the Virgin Mary*, Londres, 2008, p. 71–87. Voir aussi S.J. SHOEMAKER, « Marian Liturgies and Devotion in Early Christianity », dans S.J. BOSS (Ed.), *Mary. The Complete Ressource*, Londres, 2007, p. 130–145.

⁴⁴ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 1–7.

Même si ce dernier est un excellent et infatigable chercheur, il est bien évidemment insuffisant pour un dossier aussi tentaculaire, qui devrait susciter beaucoup plus de vocations, d'autant qu'il paraît des plus importants pour comprendre comment le mouvement chrétien, relativement marginal durant les II^e–III^e siècles tant dans le monde romain que dans le monde iranien, devient à partir du IV^e siècle une « Eglise » à vocation universelle: le culte marial a été, en effet, une des armes idéologiques qui a permis la main mise sur les structures étatiques de l'Empire romain par la création d'une théologie politique. Dans cette dernière, qui ne fait que reprendre dans les grandes lignes, celle de la période païenne, la figure de Marie remplace souvent les divinités féminines du bassin méditerranéen — telle la déesse Isis ou la déesse Artémis et dans une bien moindre mesure la déesse Cybèle, « mère des dieux ». Les discussions mariologiques, tout comme les discussions christologiques qui lui sont souvent associées, montrent en effet l'importance de la figure de Marie dans la légitimation du pouvoir politique des dirigeants de l'Empire: on le voit très bien à l'époque de Justinien, mais aussi à celles de ses prédécesseurs et de ses successeurs⁴⁵. Ces discussions mariologiques ont commencé dès la seconde moitié du IV^e siècle — elles ne sont pas attestées auparavant — et se sont poursuivies tout au long des V^e et VI^e siècles, voire après. Cela a d'ailleurs été aussi le cas en Occident où la figure de Marie est sollicitée par la théologie politique tout au long du Moyen Age⁴⁶.

Les travaux récents sur les origines de la fête du 15 août à Jérusalem ont énormément progressé et ont proposé d'y voir, dans un premier temps, une seconde célébration de la Nativité de Jésus qui aurait été adoptée au IV^e siècle, la première portant sur l'Épiphanie de Jésus au 6 janvier⁴⁷. Il s'agirait d'une fête du calendrier liturgique de Rome qui

⁴⁵ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, « Les aspects prophétiques des développements mariologiques au II^e siècle et leurs trajectoires au IV^e siècle: quelques remarques et réflexions », dans *Annali di storia dell'esegesi* 23 (2006), p. 13–26 (= X dans ce volume).

⁴⁶ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, « La figure de Marie au Moyen Age, Mère et Epouse du Christ. Quelques réflexions », dans S. BOESCH-GAJANO – E. PACE (Ed.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia, 2007, p. 167–182 (= XII dans ce volume).

⁴⁷ A ce sujet, voir W.D. RAY, *August 15 and the Development of the Jerusalem Calendar*, Notre Dame/Indiana, 2000 (PhD de l'Université Notre Dame): un résumé de cette thèse inédite, voir S.J. SHOEMAKER, « *op. cit.* », dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003), p. 24–27. Voir aussi H. SIVAN, « Contesting Calendars: The 9th of Av and the Feast of the Theotokos », dans B. CASEAU – J.-C. CHEYNET –

serait passée dans le calendrier liturgique de Jérusalem et qui ne serait devenue, dans un second temps, une célébration de la mort de Marie que vers le milieu du VI^e siècle. Ce n'est évidemment pas le lieu de discuter cette hypothèse qui demandera sans doute à être approfondie, d'autant que des rapprochements ont été aussi avancés avec la célébration du 9 av — les souffrances de Marie étant mises en parallèle avec les lamentations de Sion⁴⁸.

Le discours mariologique ne relève pas seulement, comme on le pense souvent, du domaine de la piété, mais aussi du domaine de la théologie politique : d'ailleurs, les Réformateurs, au XVI^e siècle, moins Luther et Zwingli que Calvin, ne se sont pas trompés en écartant le culte marial, notamment celui relatif à l'Assomption et à l'Immaculée Conception, comme un danger pour la réussite de leurs mouvements contre l'Eglise catholique et romaine qui l'a d'ailleurs repris, à son tour, en l'actualisant et en en faisant une arme redoutable contre ses détracteurs.

Durant les conflits christologiques, on sait que les courants doctrinaux ont eu pour conséquence de créer auprès des autorités impériales des groupes de pression : on a vu ainsi à l'œuvre les courants arien, nestorien, monophysite. C'est ce qui explique, par exemple, les revirements de Constantin à l'égard de l'arianisme sous l'influence d'Eusèbe de Nicomédie et d'Eusèbe de Césarée, ou encore les attermoissements de Justinien face au monophysisme, du fait des agissements de Théodora. Ces courants n'ont pas été uniquement doctrinaux, ils se sont avérés aussi politiques. Il en a été de même pour les conflits mariologiques. Les faits sont moins connus et n'apparaissent que fort rarement de façon claire dans une documentation dont la caractéristique majeure est de fournir peu d'informations historiques. Il s'agit donc dans ces recherches sur le discours mariologique de les mettre en valeur et ainsi de retrouver non seulement les clivages doctrinaux mais aussi les clivages politiques qui sont souvent sous-jacents. La mariologie a pris naissance dans le sillage de la christologie. Tout comme la christologie, la mariologie s'est développée dans un contexte polémique au sein de

V. DÉROCHE (ED.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Age. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, 2006, p. 443–456.

⁴⁸ A ce sujet, voir S. VERHELST, « Le 15 août, le 9 av et le Kathisme », dans *Questions liturgiques* 82 (2001), p. 161–191. Voir aussi H. SIVAN, « *op. cit.* », dans B. CASEAU – J.-C. CHEYNET – V. DÉROCHE (ED.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Age. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, 2006, p. 443–456.

querelles politiques. Le texte permet d'accéder au contexte et réciproquement le contexte permet de comprendre le texte et les représentations doctrinales et spirituelles véhiculées. C'est ainsi qu'à partir de croyances religieuses, somme toute récentes, d'ordre christologiques et mariologiques, de nouvelles idéologies politiques se sont formées.

C'est dire l'importance des études mariales qui ne devraient plus être abandonnées aux seuls théologiens même s'il faut reconnaître qu'ils ont été des pionniers, décidément incontournables, dans ce domaine de recherche si complexe du fait des compétences multiples qu'il requiert.

I.

HISTOIRE DE LA RECHERCHE RELATIVE AUX TRADITIONS LITTÉRAIRES ET TOPOLOGIQUES SUR LE SORT FINAL DE MARIE*

L'histoire de la recherche sur les traditions anciennes relatives au sort final de Marie — autrement dit, sur la dormition et l'assomption — est entièrement conditionnée par l'édition des multiples textes et versions, s'y rapportant, retrouvées en Occident et en Orient depuis le milieu du XIX^e siècle¹.

D'un point de vue strictement historique, force est de constater qu'il n'existe pas d'étude générale concernant ces traditions². En effet, les très nombreux travaux consacrés à la question ont souvent privilégié l'approche théologique, négligeant de la sorte l'approche historique. On peut même ajouter que le point de vue historique n'a pas seulement été négligé, mais qu'il a été réduit — voire soumis — au point de vue théologique. Cela d'autant que les traditions sur le sort final de

* Cet article a paru une première fois dans *Marianum* [Rome] 58 (1996), p. 111–182.

¹ L'ossature et le contenu de cette contribution reposent principalement sur S.C. MIMOUNI, *Genèse et évolution des traditions sur le sort final de Marie (la Dormition et l'Assomption)*, I. *Bibliographie, Introduction et Préliminaire*, Paris, 1992, p. 35–95 (thèse de doctorat).

Raison pour laquelle, cette histoire de la recherche s'arrête en 1992 et n'a pu être mise à jour que très partiellement pour la période postérieure.

Pour les abréviations des titres de revues, voir S. SCHWERTNER, *Index international des abréviations pour la théologie et matières affinisantes* (sic!). *Périodiques, séries, dictionnaires, éditions des sources avec données bibliographiques*, Berlin-New York, 1974 (un supplément à cette édition a paru en 1976).

Je suis reconnaissant à Sever J. Voicu, qui a pris le temps et la peine de lire ce texte et d'y apporter de sensibles améliorations.

Pour un état de la recherche plus récent, voir maintenant E. NORELLI, «Les récits de l'Assomption de Marie», dans *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Genève, 2009, p. 103–147; E. NORELLI, «Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica», dans E. DAL COVOLO – A. SERRA (ED.), *Storia della mariologia*, I, Rome, 2009, p. 143–254.

² Telle a été du moins la situation jusqu'à la publication de notre ouvrage qui est venu, en partie, combler un tel vide, voir S.C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995.

Marie se trouvent rapportées dans des textes apocryphes, ou considérés comme tels — étiquette qui, à elle seule, suffisait à les discréditer.

Pour illustrer la position de certains théologiens vis-à-vis des apocryphes en général et de ceux sur le sort final de Marie en particulier, on peut, à titre d'exemple significatif, mentionner déjà l'article de A. Le Hir, paru en 1866, dans lequel l'auteur considère les apocryphes comme des « légendes toujours suspectes et quelquefois absurdes par l'accumulation et la bizarrerie du merveilleux » et comme « des compositions bâtarde, toujours privées d'autorité, souvent dénuées de bon sens »³. Cette manière de percevoir les apocryphes n'est pas isolée : elle se retrouve, en effet, assez fréquemment chez de nombreux critiques, comme M. Jugie (1944) et A. Wenger (1955), dont on aura l'occasion d'examiner, très en détail, les positions en la matière.

Notre intention n'est certes pas d'entrer dans la polémique, fort ancienne et classique, entre histoire et théologie, ni même dans celle, non moins épineuse, entre écrits apocryphes et écrits canoniques ou patristiques, mais seulement de souligner le fait que les auteurs, qui se sont intéressés au dossier, ont, pour la plupart, privilégié l'approche théologique aux dépens de l'approche historique. Depuis Arthur Le Hir (1866) jusqu'à Emanuele Testa (1983), en passant par Martin Jugie (1944) et Antoine Wenger (1955), tel fut, en effet, le cas. Cette remarque vaut, bien souvent également, pour les éditeurs des textes apocryphes sur la dormition et l'assomption.

Il est sans aucun doute utile de préciser qu'un tel propos ne vise nullement à disqualifier telle ou telle position prise dans le passé par des théologiens. Il a pour simple intention de mettre en évidence les données du débat sur le statut des apocryphes, afin de mieux faire ressortir les enjeux du problème, et surtout certains errements que l'on rencontre parfois dans les grands travaux consacrés à la question — dont les préoccupations, voire les présupposés, sont essentiellement d'ordre théologique.

Le rapport entre l'histoire et la théologie soulève des problèmes aussi importants que délicats. Il va de soi que le théologien doit être historiquement informé, afin notamment de proposer une explication doctrinale assumant le développement du dogme défendu ou proposé.

³ A. LE HIR, « De l'assomption de la Sainte Vierge et des livres apocryphes qui s'y rapportent », dans *Etudes religieuses, historiques et littéraires* X (1866), p. 514-555, spécialement p. 526 et p. 554.

Cela exclut donc théoriquement et forcément « toute polémique » entre théologien et historien, comme tout « dépens »⁴.

Afin de mieux comprendre pourquoi et comment étaient posées les problématiques dans un passé encore pas si lointain, il ne paraît pas inutile de présenter succinctement la position d'un certain nombre de théologiens concernant les apocryphes mariaux.

Soulignons, s'il le fallait encore, que notre recherche désire se situer sur le plan de l'histoire que non pas sur celui de la théologie, sans pour autant, bien sûr, gommer l'aspect doctrinal de la question — ce dernier étant par ailleurs trop important pour être ignoré.

A cet égard, il est des plus intéressants d'examiner de quelle manière un critique et expert fort connu comme René Laurentin⁵ — mariologue de réputation mondiale — apprécie les apocryphes en général, et ceux concernant la figure de Marie en particulier.

Une première fois, l'auteur s'est prononcé d'une façon qui est assez représentative de l'état d'esprit régnant parmi les théologiens; à ce titre, il mérite d'être longuement cité :

Les apocryphes, si peu théologiques soient-ils de facture et de structure, posent à la théologie mariale d'importants problèmes. Dépourvues d'autorité doctrinale aussi bien qu'historique, ces pieuses affabulations s'imposent à l'attention parce qu'elles ont influencé dans des proportions considérables l'iconographie, l'homilétique, voire la liturgie chrétienne, et parce qu'on y trouve, en forme fruste et mythique, l'ébauche de doctrines qui devaient trouver plus tard, et selon de tout autres critères, leur expression dogmatique valable. Ainsi pour l'assomption corporelle dans les apocryphes de la mort; ainsi pour certains aspects de la virginité de Marie (*in partu* et *post partum*) et pour sa sainteté, voire même pour l'Immaculée Conception, dans les apocryphes de l'enfance: mais sous des formes bien médiocres et souvent inadmissibles, encore une fois⁶.

Le moins que l'on puisse dire est que R. Laurentin ne considère pas positivement les textes apocryphes: de manière caractéristique, il leur dénie toute valeur théologique, les estimant comme dépourvus de toute valeur historique. Ainsi, il laisse apparaître une certaine gêne du fait que les dogmes mariaux, proclamés en 1854 et en 1950, puissent

⁴ A ce sujet, voir plus bas, n. 253.

⁵ Dans ses nombreuses publications sur la question, R. Laurentin est bien souvent intervenu au sujet de la littérature apocryphe: remarquons déjà que ces interventions n'ont été que fort rarement en faveur de cette catégorie de textes.

⁶ R. LAURENTIN, « Bulletin Marial », dans *RSThPh* 46 (1962), p. 335.

cependant trouver leur «ébauche» dans des écrits qui ne sont — selon lui — que de «pieuses affabulations».

En réalité, on pourrait se demander si, dans la perspective qui est la sienne, ce critique ne gagnerait pas à apprécier différemment les apocryphes qui — de son propre aveu — sont pourtant les témoins les plus anciens de certaines croyances mariales, dont celles en la dormition et en l'assomption. Il est, en effet, inévitable de reconnaître dans ces apocryphes, comme dans d'autres, l'expression la plus ancienne de certaines croyances qui ont pris naissance dans des milieux tenus, par certains, pour «populaires» ou pour «marginaux», voire des milieux marginalisés à la suite de conflits doctrinaux.

Ailleurs⁷, dans un article intéressant de fort loin notre recherche, le même auteur a reproduit certaines de ses idées-types sur les apocryphes. C'est ainsi que pour le célèbre spécialiste en mariologie, la littérature apocryphe sur le sort final de Marie relève des «récits mythiques», ces derniers — ajoute-t-il — «ont précédé la réflexion théologique et doctrinale qui a critiqué vigoureusement et purifié cette mythologie». Ce qui le conduit à faire remarquer que «les récits apocryphes ont eu valeur de suggestion et d'anticipation sauvage par rapport au dogme». Toutefois, il reconnaît que «l'imagerie des apocryphes réalise quelque anticipation en direction des dogmes qui prendront forme plus tard». Mais pour lui, «ces représentations imaginaires sont ambiguës et fautives», raisons pour lesquelles «l'Eglise ne les a point retenues comme telles». Les idées négatives, voire péjoratives, à l'égard des apocryphes, l'amènent ainsi à considérer ces écrits comme mythiques. Or le mythe — faut-il encore le souligner — dans l'Antiquité, a toujours été mis en relation, par les milieux chrétiens, avec le paganisme; de ce fait, il paraît peu probable que les apocryphes aient été considérés, en leur temps, comme des récits mythiques — auquel cas, ils n'auraient nullement bénéficié de la postérité qu'on leur connaît.

Une dernière fois, R. Laurentin est revenu sur le problème des apocryphes en le posant de la manière suivante:

Les mythes et symboles ne devancent-ils pas, souvent, la réflexion rationnelle et l'expression dogmatique? N'en restent-ils pas en quelque manière le substrat?⁸

⁷ Voir R. LAURENTIN, «Foi et mythe en théologie mariale», dans *NRTh* 89 (1967), p. 281-307 (notamment p. 298).

⁸ Voir R. LAURENTIN, «Mythe et dogme dans les apocryphes», dans *De Primordiis Cultus Mariani*, IV, Rome, 1970, p. 13-29.

Partant de là, il examine d'abord les apocryphes sur la naissance et l'enfance de Marie, puis ceux sur son sort final.

Pour R. Laurentin, les apocryphes relatifs à la dormition et à l'assomption pourraient avoir été élaborés afin de répondre à la fameuse question posée, aux environs de 377, par Epiphane de Salamine — en *Panarion* 78, 24 (voir aussi *Panarion* 78, 11) — au sujet du devenir de Marie: le natif d'Eleuthéropolis paraît, en effet, reconnaître, avec la plus grande netteté, tout ignorer quant au sort final de la mère de Jésus: il ne sait pas si elle est morte ou si elle n'est pas morte, si elle est morte par martyre ou autrement⁹. Partant de là, R. Laurentin affirme: «Les apocryphes devancent l'expression proprement dogmatique, dont le plus ancien témoin pourrait être Théoteknos de Livias... Cette expression trouvera sa forme mûrie avec Jean Damascène... C'est donc entre l'ignorance d'Épiphane et les formulations doctrinales beaucoup plus tardives des homélies qu'il faut situer les 'récits' mythiques des apocryphes» (p. 21). Il est difficile de se rallier à cette position, surtout au regard du témoignage de l'homilétique mariale — notamment les grandes trilogies du VIII^e siècle: les homélies d'André de Crète, de Jean de Damas et de Germain de Constantinople — qui a beaucoup

⁹ Pour ce qui est du témoignage d'Epiphane, on peut simplement se reporter à J. GALOT, «Le mystère de l'assomption», dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, VII, Paris, 1964, p. 164–165. Cet auteur reprend, en la complétant, l'analyse proposée par E. COTHENET, «Marie dans les apocryphes», dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, VII, Paris, 1961, p. 144, qui considère que la réserve d'Epiphane est due aux besoins de la controverse avec les Collyridiennes — groupe de chrétiennes qui rendaient à Marie des honneurs divins (sur ce sujet, voir J. GALOT, «Déviation du culte marial et saine tradition: saint Epiphane et les Collyridiens», dans *De Primordiis Cultus Mariani*, III, Rome, 1970, p. 291–301). J. Galot montre que, dans *Panarion* 78, 24, l'optique première d'Epiphane est la question de la virginité de Marie et non pas celle de sa mort: il en conclut qu'à partir des déclarations de l'évêque de Salamine, on ne peut plus dénier toute valeur historique à la tradition sur la mort de Marie exprimée dans les textes apocryphes. Il est bien évident que ce critique va trop loin dans ses affirmations quant à la valeur historique de ces écrits: néanmoins, on peut retenir que le témoignage d'Epiphane ne doit plus servir de *terminus a quo* pour cette tradition, comme ce fut parfois le cas (voir par exemple, G. JOUASSARD, «Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV^e siècle: saint Epiphane et saint Ambroise», dans *Gr.* 42 (1961), p. 5–36, surtout p. 12–14).

Voir depuis S.C. MIMOUNI, «La question des collyridiennes ou des collyridiens d'Epiphane de Salamine», dans *Miscellanea Patristica. Reverendissimo Domino Marco Starowieyski. Septuagenario professori illustrissimo viro amplissimo ac doctotissimo*, Varsovie, 2007, p. 269–287 (= XI dans ce volume). et S.J. SHOEMAKER, «Epiphanius of Salamis, the Collyridians, and the Early Dormition Narratives: The Cult of the Virgin in the Fourth Century», dans *J ECS* 16 (2008), p. 371–401.

emprunté aux apocryphes; si les grands orateurs du VIII^e siècle ont utilisé les apocryphes, c'est donc que ces derniers bénéficiaient, à leur époque en tout cas, d'une certaine reconnaissance.

Il en résulte — selon lui — que « deux voies sont possibles, l'une qui dévalue les apocryphes, l'autre qui les valorise ».

Dans ses conclusions, il tente d'apporter une réponse à l'alternative ainsi posée; il est possible de les résumer en cinq points essentiels¹⁰:

1. « les apocryphes contiennent des récits imaginaires...qui méritent parfois le nom de *deliramenta* »;
2. les apocryphes ne « véhiculent aucune tradition historique » digne de ce nom;
3. « on ne peut accepter le cadre dépassé dans lequel ils développent leurs suggestions »;
4. « les apocryphes sont en majeure partie l'œuvre de chrétiens orthodoxes »; « ils procèdent d'une piété naïve, sincère, voire populaire, ils sont l'expression d'un *sensus fidelium* »;
5. les apocryphes, « qui répondaient aux questions des croyants du temps, ont été dans l'ensemble reçus dans l'Eglise, parfois blâmés, rarement censurés; ils se sont multipliés pendant des siècles »; ils ont fourni dans une mesure considérable les thèmes de l'homilétique et de l'iconographie, exerçant ainsi une influence sur le développement doctrinal.

Les opinions de R. Laurentin, en la matière, paraissent ici avoir sensiblement évolué par rapport à ses premières interventions. L'auteur est maintenant, en effet, beaucoup plus nuancé dans ses jugements à l'égard des apocryphes. De ce fait, il convient notamment de reconnaître la justesse des points 4 et 5. Toutefois, les points 1, 2 et 3 témoignent encore de la suspicion qu'il entretient vis-à-vis de cette catégorie littéraire; surtout, le point 2, où sont confondues, semble-t-il, réalité historique et fiction littéraire: les apocryphes relèvent, bien entendu, de la fiction littéraire, mais dans un *Sitz im Leben* historique. Il est évident que sur ce point, l'auteur ne dépend que trop du legs de l'historiographie chrétienne ancienne, notamment occidentale et latine, connue pour son refus catégorique de faire entrer les apocryphes dans

¹⁰ R. LAURENTIN, « *op. cit.* », dans *De Primordiis Cultus Mariani*, IV, Rome, 1970, p. 24-27.

la Tradition (selon la perspective chrétienne catholique), raison réelle pour laquelle il leur dénie toute valeur historique. Ce qui explique aussi qu'il puisse dire encore :

Il y a une discontinuité, une rupture, entre les formulations imaginaires des apocryphes et la prise de conscience dogmatique, qui se fait à un autre plan et selon un autre ressort. L'autorité de l'église... jamais... ne leur reconnaît... de valeur historique¹¹.

Ce qui n'empêche pas au célèbre critique d'affirmer que cette discontinuité ne saurait être totale, reconnaissant ainsi, *de facto*, aux apocryphes une certaine valeur théologique :

S'il y a ainsi une discontinuité, ce n'est pas une discontinuité totale. On ne saurait établir une opposition absolue entre... les apocryphes qui seraient une expression toute relative et la théologie qui serait une expression absolue¹².

La position de R. Laurentin, sur cette question, s'est donc particulièrement nuancée — devenant, par là même, ambiguë, voire contradictoire. Les difficultés qu'éprouve l'auteur dans son jugement sur les apocryphes proviennent essentiellement du fait qu'il travaille :

- d'une part sur des oppositions anachroniques : (a) écrits apocryphes et écrits canoniques ; (b) mythes et dogmes — la seconde (b) procédant de la première (a) ;
- d'autre part, sur des considérations théologiques : il ne reconnaît nullement le même statut aux écrits apocryphes qu'aux écrits canoniques.

Rappelons que cet auteur estime que les écrits apocryphes ne sont que de « pieuses affabulations ». Jugement de toute évidence péremptoire qu'il ne porterait pas si ces documents relevaient des canoniques ou des patristiques.

Pourtant, souvent, la seule différence notamment entre les canoniques et les apocryphes, est que les premiers ont été reconnus par l'Eglise comme écrits inspirés et normatifs, et que les seconds ne l'ont pas été — il s'agit de ce que l'on appelle le « phénomène de la canoni-

¹¹ R. LAURENTIN, « *op. cit.* », dans *De Primordiis Cultus Mariani*, IV, Rome, 1970, p. 26.

¹² R. LAURENTIN, « *op. cit.* », dans *De Primordiis Cultus Mariani*, IV, Rome, 1970, p. 26.

sation». Cette différence est certes importante pour le théologien, elle ne doit pas l'être nécessairement pour l'historien. Ce raisonnement est, bien sûr, valable pour les seuls apocryphes anciens, ceux datant des I^{er}-II^e siècles — le *Protévangile de Jacques* par exemple. La suspicion dans laquelle l'Eglise — notamment catholique — a maintenu, au cours du temps, les apocryphes, est à l'origine de la gêne éprouvée par certains théologiens à accepter que le dogme de l'Assomption, proclamé par Pie XII en 1950, puisse être l'émanation d'une littérature catégorisée de la sorte. Cette ambiguïté, qu'il est important de souligner, a pesé lourdement dans le domaine des recherches concernant les traditions relatives au sort final de Marie.

Parmi les autres auteurs, s'étant intéressés au problème des écrits apocryphes mariaux, il convient de citer aussi Paul-Emile Langevin¹³, qui se situe certes dans la ligne définie par R. Laurentin, mais dont quelques-unes de ses positions méritent cependant attention. Dans sa contribution, forcément trop restreinte pour un sujet si vaste, il considère que les auteurs d'apocryphes sont «les porte-paroles de cercles assez étendus... qui tentèrent du deuxième au sixième siècle, d'ajouter au témoignage des écrits canoniques du Nouveau Testament». Il précise: «des milieux plutôt populaires laissèrent libre court à leur pensée ou à leur piété en ces écrits qui allieraient souvent à des intuitions théologiques justes, voire profondes, les fruits étranges d'une imagination débridée». Et avec raison, il constate: «dans la littérature du Nouveau Testament se dessinaient déjà certaines orientations maîtresses de la mariologie qui allait se développer dans l'Eglise»¹⁴.

Pour en terminer avec ce problème de la valeur des écrits apocryphes, notons encore qu'Edouard Cothenet a eu un regard relativement favorable¹⁵, non toutefois sans une certaine condescendance. C'est ainsi que dans son étude, il a voulu «interroger avec bienveillance» — dit-il — les apocryphes, les considérant comme «un témoignage sur la piété populaire, une manifestation parfois fruste, souvent touchante de la ferveur dont, dès le II^e siècle, les simples entouraient la Vierge»¹⁶.

¹³ P.-E. LANGEVIN, «Les écrits apocryphes du Nouveau testament et la Vierge Marie», dans *De Primordiis Cultus Mariani*, IV, Rome, 1970, p. 233-252.

¹⁴ Voir P.-E. LANGEVIN, «*op. cit.*», dans *De Primordiis Cultus Mariani*, IV, Rome, 1970, p. 251-252.

¹⁵ E. COTHENET, «*op. cit.*», dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, VI, Paris, 1961, p. 71-156.

¹⁶ Voir E. COTHENET, «*op. cit.*», dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, VI, Paris, 1961, p. 74.

Dorénavant, il y a lieu — semble-t-il — d'apprécier les apocryphes pour eux-mêmes, et donc à leur juste valeur. Ce qui signifie qu'ils doivent être examinés sur la base de critères d'ordre littéraire, doctrinale et historique, et non pas en relation avec une quelconque détermination — *a priori* — théologique, certes légitime d'un certain point de vue, mais peu en rapport avec les perspectives qui doivent être celles des historiens¹⁷.

Il est évident que pour l'historien du christianisme ancien, les apocryphes sont des documents au même titre que les écrits canoniques ou patristiques. D'autant que ces textes n'étaient pas partout considérés comme des apocryphes: souvent, en la matière, la position de l'Orient est différente de celle de l'Occident. En Orient, par exemple, les *Dormitiones* et les *Transitus* ne sont certes pas considérés comme des canoniques, mais ils bénéficient d'un statut qui permet leur insertion dans la liturgie des heures en tant que lectures lors de la fête du 15 août.

Remarquons encore que, contrairement à ce qui est souvent rapporté¹⁸, les apocryphes ne sont pas tous issus de milieux populaires — les canoniques ou les patristiques étant alors considérés comme provenant de milieux intellectuels, qualifiés de *théologiques*. Une telle opposition n'a pour objectif que de reléguer les apocryphes à un niveau moindre que les canoniques ou les patristiques.

Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, on ne connaît, dans les milieux scientifiques occidentaux, que trois «échantillons» de cette littérature portant sur la dormition et l'assomption de Marie. Il s'agit des textes suivants:

1. Le *Transitus latin du Pseudo-Méliton de Sardes* que Margarin de La Bigne a inséré dans sa *Bibliotheca Patrum Parisiensis* (1575)¹⁹ et qui a été repris plus tard par François Combefis dans la *Bibliotheca*

¹⁷ Ces lignes ont été rédigées avant 1992: pour un point de vue plus contrasté, voir aussi maintenant S.C. MIMOUNI, «Les *Transitus Mariae* sont-ils vraiment des apocryphes?», dans *Studia Patristica XXV, Eleventh International Conference on Patristic Studies, Oxford 19–24 August 1991*, Louvain, 1993, p. 122–128 (= VIII dans ce volume).

¹⁸ Voir à titre d'exemple, les positions déjà présentées de P.-E. Langevin ou de E. Cothenet.

¹⁹ Voir M. DE LA BIGNE, *Bibliotheca Patrum Parisiensis*, Paris, 1575, II, p. 529–534.

Patrum Concionatoria (1662)²⁰ et maintenu dans la *Bibliotheca Patrum Lugdunensis* (1677)²¹.

2. L'*Histoire Euthymiaque*, insérée dans la deuxième homélie sur l'assomption de Marie attribuée à Jean de Damas, a été éditée en version latine, d'abord par Jacques Billy (1577)²², ensuite par François Combefis (1662)²³ et enfin par Michel Lequin (1712)²⁴ qui, pour la première fois, en a publié l'original grec à partir d'un manuscrit du X^e siècle²⁵.
3. La *Dormitio grece du Pseudo-Jean* que François-Xavier Berger (1805) a éditée dans les *Beyträge zur Geschichte und Literatur*²⁶.

A cette liste, il convient aussi d'ajouter, outre les homélies de Jean de Damas, celles d'André de Crète et de Germain de Constantinople, publiées par François Combefis en 1648 et en 1662²⁷.

Une telle indigence s'explique parfaitement au regard du contexte religieux lors des débuts de l'imprimerie. Comme l'on sait, à partir du XVI^e siècle, en Europe occidentale, le culte marial devint un sujet de conflit entre protestants et catholiques — ce n'est qu'à la suite du concile de Trente que les publications imprimées commencèrent lentement à être produites.

²⁰ Voir F. COMBEFIS, *Bibliotheca Patrum Concionatoria*, Paris, 1662, VII, p. 643–646 (introduction) et p. 646–649 (texte).

²¹ Voir *Bibliotheca Patrum Lugdunensis*, Lyon, 1672, II/2, p. 213–216 (il s'agit d'une révision collective de l'œuvre de M. de La Bigne).

²² Voir J. BILLY, *S. Joannis Damasceni opera partim latine, partim graece et latine*, Paris, 1577.

²³ Voir F. COMBEFIS, *op. cit.*, Paris, 1662, VII, p. 712.

²⁴ Voir M. LEQUIEN, *S. Joannis Damasceni opera omnia quae extant et ejus nomine circumferuntur*, Paris, 1712, II, p. 857–886.

²⁵ Le récit de l'*Histoire Euthymiaque* ne peut pas être considéré, selon nous, comme un texte sur la dormition et l'assomption de Marie, mais, dans un exposé des « échantillons » anciens de cette littérature, on doit en tenir compte.

²⁶ Voir FR.-X. BERGER, dans J.-CH. VON ARETIN, *Beyträge zur Geschichte und Literatur*, V, Munich, 1805, p. 629–663.

²⁷ Pour André de Crète, voir F. COMBEFIS, *Graeco-latinae Patrum bibliothecae novum auctarium, tomus duplex, alter exegeticus, alter historicus et dogmaticus*, Paris, 1648, p. 143–155 (= BHG 1115), p. 115–131 (= BHG 1122), p. 143–155 (= BHG 1109) repris dans F. COMBEFIS, *op. cit.*, Paris, 1662, VII, p. 683–695 (seulement la traduction latine).

Pour Germain de Constantinople, voir F. COMBEFIS, *op. cit.*, Paris, 1648, p. 1445–1461bis; repris dans F. COMBEFIS, *op. cit.*, Paris, 1662, VII, p. 698–701 (seulement la traduction latine).

Depuis, de nombreux textes et versions, en de multiples langues, ont été retrouvés et édités, de manière plus ou moins satisfaisante au regard de leurs époques.

L'examen historiographique va porter maintenant sur trois points : le premier est consacré aux éditions et aux traductions des textes ; le deuxième aux études sur les traditions littéraires ; le dernier aux études sur les traditions topologiques. Cette répartition est évidemment des plus artificielles : de fait, éditions/traductions et études sont souvent imbriquées, les secondes dépendant des premières ; de même, études sur les traditions littéraires et études sur les traditions topologiques ne se distinguent jamais clairement, les secondes étant liées aux premières.

Le premier point est traité de manière descriptive tandis que les deux autres le sont de façon plus ou moins critique.

I. LES ÉDITIONS ET TRADUCTIONS DE TEXTES

Les éditions et traductions des écrits sur la dormition et l'assomption de Marie ont joué un rôle très important dans le développement des études sur les traditions anciennes relatives au sort final de Marie.

A. Les éditions

Les écrits qui ont bénéficié d'une édition voire de plusieurs, sont examinés ici selon un classement linguistique, mais en tenant aussi compte, dans la mesure du possible, d'un certain ordre chronologique²⁸. La présentation de ces éditions va prendre une forme plus descriptive que critique — avons-nous déjà dit. On doit considérer, en effet, que ces éditions, même si elles sont vieilles, du moins pour la plupart, offrent l'avantage de permettre l'accès à des documents autrement ignorés, et à ce titre, sont encore dignes de la meilleure attention.

C'est en 1854 que Maximilien Enger fait paraître à Eberfeld, en Allemagne, le texte arabe d'une *Dormitio Mariae*, accompagné d'une

²⁸ Pour une rapide vue d'ensemble de cette question, voir plus bas l'annexe intitulée : « Tableau chronologique des éditions de textes sur la dormition et l'assomption de Marie ».

traduction latine²⁹. Peu après, en 1858, on le retrouve traduit en français dans le *Dictionnaire des Apocryphes* de l'Abbé Migne³⁰. Il représente la *Dormitio arabe dite des « Six Livres »*, qui est une version de la *Dormitio syriaque dite des « Six Livres »*. Ce texte est donc le premier, de toute la littérature sur le sort final de Marie, à avoir bénéficié d'une édition relativement moderne. Il est à l'origine de l'engouement dont profitera cette littérature, attirant sur elle l'attention de grands savants comme K. von Tischendorf et W. Wright qui y feront, d'ailleurs, souvent référence ou allusion. En 1910, Louis Leroy livre une simple traduction française d'un récit arabe de la mort et du devenir de Marie, auquel nous avons donné, dans notre ouvrage, le titre de *Dormitio arabe du Pseudo-Jean/II*³¹. Un recueil d'apologie religieuse, édité au Caire en 1916 par 'Abd al-Masih Sulaiman, réédité en 1927 et en 1947, fournit le texte arabe de deux homélies attribuées à Cyrille d'Alexandrie, l'une sur la dormition et l'autre sur l'assomption³²; il s'agit d'une simple édition du texte arabe, réalisée sans aucune traduction en langue occidentale³³. D'autres textes de la tradition littéraire arabe attendent toujours d'être édités³⁴, sans compter ceux qui mériteraient d'être réédités, notamment par exemple la *Dormitio arabe dite des « Six Livres »*³⁵. Cette tradition littéraire a été trop peu étudiée, essentiellement parce qu'elle ne relève pas d'une aire géographique précise, dépendant à la fois de l'aire copte (Égypte) et de l'aire syriaque (Syrie-Palestine) — ce manque d'intérêt s'explique aussi par le fait que les

²⁹ M. ENGER, *Ahbar Yuhanna es-salih fi naqlat umm al-masih, Id est Joannis apostoli de Transitu Beatae Mariae Virginis Liber*, Eberfeld, 1854 (AB 1).

³⁰ J.-P. MIGNE, « Livre du Passage de la Bienheureuse Vierge Marie, écrit par Saint Jean », dans *Dictionnaire des Apocryphes*, II, Paris, 1858, col. 503–532 (AB 1).

³¹ L. LEROY, « La dormition de Marie », dans ROC 15 (1910), p. 162–172 (AB 3).

³² 'ABD AL-MASIH SULAIMAN, *Kitâb al miyâmir wa 'agâ'ib is-sayyidat il-'adhra Miryam*, Le Caire, 1916¹, p. 143–168 (AB 4) et p. 169–186 (AB 5); 1927², p. 210–248 (AB 4) et p. 248–260 (AB 5); 1947³, p. 169–190 (AB 4) et p. 192–200 (AB 5).

³³ Nous n'avons pas pu avoir accès à cet ouvrage, aussi les renseignements sont donnés sous toute réserve.

³⁴ Les textes arabes qui n'ont pas encore été édités sont les suivants: la *Dormitio arabe du Pseudo-Jean/I* (AB 2); l'homélie sur l'assomption de la Vierge attribuée à Cyrille de Jérusalem (AB 6); la version arabe de l'homélie sur la dormition de la Vierge attribuée à Cyrille de Jérusalem (AB 7); la version arabe du sermon sur l'assomption de la Vierge attribué à Théodose d'Alexandrie (AB 8); la version arabe de l'homélie sur l'assomption de Marie attribuée à Théophile de Landra (AB 9); le sermon sur l'assomption de Marie attribué à Cyriaque de Bahnasa (AB 10).

³⁵ L'édition de M. Enger repose sur un seul manuscrit, mais d'autres manuscrits ont été découverts depuis.

arabisants préfèrent pour la plupart se consacrer à la littérature islamique plutôt que chrétienne.

Les textes de la tradition littéraire syriaque sur la dormition et l'assomption de Marie ont été pratiquement les premiers à être livrés au public dans leur presque totalité. En 1865, William Wright donne tous les écrits apocryphes syriaques sur la mort et le devenir de Marie qui étaient connus à l'époque³⁶. Il édite d'abord, dans le *Journal of Sacred Literature and Biblical Record*, le texte complet d'une *Dormitio syriaque dite des « Six Livres »*³⁷, dont M. Enger avait déjà fourni la version arabe. La même année, dans un volume consacré exclusivement à des apocryphes syriaques du Nouveau Testament, il publie plusieurs fragments de *Dormitiones* syriaques³⁸. Certains de ces fragments présentent un texte qu'on considère, à juste titre d'ailleurs, comme la plus ancienne *Dormitio Mariae* connue. D'autres de ces fragments entretiendraient des parallèles avec le *Dormitio grecque du Pseudo-Jean*. Tous les textes édités par le célèbre syriacisant britannique sont accompagnés d'une traduction anglaise généralement fidèle. En 1902, Agnes Smith-Lewis fournit des fragments sur palimpsestes d'une *Dormitio syriaque dite des « Cinq Livres »*³⁹. L'éditrice donne le texte syriaque, fort lacunaire, complété grâce à la *Dormitio syriaque dite des « Six Livres »* publiée précédemment par W. Wright⁴⁰ et grâce au récit de la dormition dans la *Vie de la Vierge* syriaque — nestorienne — découverte et publiée par E.A.W. Budge⁴¹; le tout accompagné d'une traduction anglaise assez libre. En 1905, Anton Baumstark publie deux homélies syriaques sur la dormition attribuées l'une à Jacques de Saroug et l'autre à Jean de

³⁶ Les publications de W. Wright sont contemporaines de celles de K. von Tischendorf: elles relèvent aussi de l'engouement manifesté, durant toute la seconde moitié du XIX^e siècle, pour les écrits apocryphes du Nouveau Testament.

³⁷ W. WRIGHT, «The Departure of my Lady Mary from this World», dans *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record* VI (1865), p. 417-448 et VII (1865), p. 108-160 (S 3).

³⁸ W. WRIGHT, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament*, Londres, 1865, p. 7-16 (S 1); p. 18-51 (S 2); p. 33-65 (S 2bis).

³⁹ A. SMITH-LEWIS, *Apocrypha Syriace*, in *Sinaitica Studia*, IX, Londres, 1902, p. 22-115 et p. 12-69 (S 3bis).

⁴⁰ W. WRIGHT, «*op. cit.*», dans *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record* VI (1865), p. 417-448 et VII (1865), p. 108-160 (S 3).

⁴¹ E.A.W. BUDGE, *History of the Blessed Virgin Mary*, in *Luzac's Semitic Texts and Translation Series*, IV, p. 3-153 et V, p. 3-168, Londres, 1899.

Birtha⁴². Pour la première, il donne uniquement une traduction latine, le texte syriaque ayant par ailleurs déjà été publié en 1902 par Paul Bedjan⁴³. La traduction latine de Baumstark repose sur un manuscrit différent de celui publié par Bedjan. Pour la seconde, en revanche, il livre le texte syriaque accompagné aussi d'une traduction latine. Toutes ces éditions sont maintenant anciennes; elles devraient être refaites en tenant compte des nombreux manuscrits mis au jour depuis plus d'un siècle.

Konstantin von Tischendorf, en 1866, édite, dans *Apocalypses Apocryphae*, la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean*⁴⁴. Le texte publié est loin de représenter toutes les variantes, spécialement en ce qui concerne l'épilogue, qui se rencontrent dans de très nombreux manuscrits. Par la même occasion, K. von Tischendorf donne également deux textes latins: l'un était jusque-là inédit, le *Transitus latin du Pseudo-Joseph d'Arimathie*, qu'il appelle le «Transitus Mariae A» (= L 6); l'autre était déjà connu, le *Transitus latin du Pseudo-Méliton de Sardes*, qu'il nomme le «Transitus Mariae B» (= L 2). Sur la base des attributions dans les manuscrits, l'éditeur allemand considérait le «Transitus Mariae A» comme plus ancien que le «Transitus Mariae B». En réalité, il convient de savoir que les attributions sont bien évidemment pseudépigraphiques; d'autre part, que des travaux plus récents ont fait apparaître que la relation entre ces deux textes devait être inversée: le *Transitus du Pseudo-Méliton* étant beaucoup plus ancien que le *Transitus du Pseudo-Joseph d'Arimathie*. En 1925, Martin Jugie édite le Discours sur la dormition de la Sainte Vierge de Jean de Thessalonique⁴⁵. Deux recensions, l'une dite «primitive», l'autre dite «interpolée», et onze finales — relatives aux deux formes — sont livrées par l'auteur, qui n'a pas su se décider pour une autre méthode qui aurait consisté peut-être à donner un seul texte. Il fournit également une traduction latine. En 1953, François Halkin publie le texte grec d'un Epitomé du Discours de Jean de Thessalonique, sans aucune traduction⁴⁶. Antoine

⁴² A. BAUMSTARK, «Zwei syrische Dichtungen auf das Entschlafen der allerseligsten Jungfrau», dans *OrChr* 5 (1905), p. 82–125 (S 4 et S 5).

⁴³ P. BEDJAN, *S. Martyrii qui et Sahdona, quae supersunt omnia*, Paris-Leipzig, 1902, p. 709–719 (S 4).

⁴⁴ K. VON TISCHENDORF, *Apocalypses Apocryphae*, Leipzig, 1866, p. 95–112 (G 1).

⁴⁵ M. JUGIE, *Saint Jean, Archevêque de Thessalonique (mort vers 630), Discours sur la dormition de la Sainte Vierge*, dans *PO* 19 (1925), p. 375–436 (G 3).

⁴⁶ F. HALKIN, «Une légende byzantine de la dormition: l'Epitomé du récit de Jean de Thessalonique», dans *REByz* 11 (1953), p. 156–164 (G 4).

Wenger, en 1955, fait connaître, dans un même ouvrage, le *Transitus grec* « R », ainsi que le texte grec de l'homélie sur l'assomption de Marie attribuée à Théoteknos de Livias — documents jusque là inconnus⁴⁷. Cette édition, toujours valable, se compose du texte grec, de la traduction française, d'une introduction et d'un commentaire. Pierre Voulet, en 1961, édite le texte grec, accompagné d'une traduction française, des trois homélies sur l'assomption de Marie attribuées à Jean de Damas⁴⁸. L'éditeur a pris pour base, en le contrôlant et en le rectifiant quelque peu, le texte grec que Michel Lequin avait établi en 1712⁴⁹. Bernard Kotter, en 1988, publie à frais nouveaux une édition de ces trois homélies sur l'assomption attribuées à Jean de Damas⁵⁰. Celle-ci, qui repose sur la collation de 152 manuscrits, rend caduques toutes les éditions antérieures. L'homélie sur l'assomption de Marie attribuée à Modeste de Jérusalem⁵¹, ainsi que les trilogies homilétiques sur l'assomption de Marie attribuées à André de Crète⁵² et à Germain de Constantinople⁵³ n'ont pas encore reçu d'édition critique depuis leur réimpression dans la *Patrologia Graeca* de Migne⁵⁴. Ces textes ont exercé pourtant une forte influence durant des siècles sur toute l'homilétique mariale byzantine: ils mériteraient par conséquent une édition critique. En dehors de certaines homélies, dont il vient d'être question, la tradition grecque a, dans son ensemble, bénéficié d'éditions, somme toute, assez correctes. Toutefois, un texte, déjà publié par K. von Tischendorf, la *Dormitio du Pseudo-Jean*, demanderait une nouvelle édition critique qui tiendrait compte de la masse des manuscrits qui le contiennent.

⁴⁷ A. WENGER, *L'assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle*, Paris, 1955, p. 31–67 et p. 210–241 (pour G 2) et p. 96–100 et p. 271–291 (pour G 5).

⁴⁸ P. VOULET, *S. Jean Damascène. Homélies sur la nativité et la dormition. Texte grec, introduction, traduction et notes*, Paris, 1961, p. 80–197 (G 8/a, b, c).

⁴⁹ M. LEQUIEN, *S. Joannis Damasceni opera omnia quae extant et ejus nomine circumferuntur*, Paris, 1712, II, p. 857–886 (G 8/a, b, c).

⁵⁰ B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskus, Bd. V. Opera homiletica et hagiographica*, Berlin-New York, 1988, p. 461–555 (introduction et texte grec, pas de traduction, pas d'annotation) (G 8/a, b, c).

⁵¹ Voir BHG 1085 (G 6).

⁵² Voir BHG 1115, 1122, 1109 (G 7/a, b, c).

⁵³ Voir BHG 1119, 1135, 1155 (G 9/a, b, c).

⁵⁴ L'édition de Migne reproduit en fait celle de Giacomelli ou celle de Combefis. Leur répartition est la suivante: homélie attribuée à Modeste de Jérusalem: PG 86, 3277–3312 (= Giacomelli); les homélies attribuées à André de Crète: PG 97, 1045–1072; 1072–1089; 1089–1109 (= Combefis); les homélies attribuées à Germain de Constantinople: PG 98, 340–348; 348–357; 360–372 (= Combefis).

Les textes de la tradition littéraire copte sur la dormition et l'assomption de Marie ont, très tôt, attiré l'attention des chercheurs. Georgius Zoega⁵⁵, en 1810, dans son précieux catalogue des manuscrits coptes du Musée Borgia à Velletri au sud de Rome — le premier du genre pour le domaine de la littérature copte — signale déjà plusieurs récits fragmentaires sur le sort final de Marie, notamment un en dialecte bohaïrique⁵⁶ et un en dialecte sahidique⁵⁷. En 1883, Paul de Lagarde publie le texte copte d'une recension complète en bohaïrique du sermon sur l'assomption de la Vierge attribué à Evode de Rome⁵⁸. En 1896, Forbes Robinson édite une traduction anglaise de ce même écrit dont P. de Lagarde avait déjà donné le texte copte⁵⁹. Dans le même volume, consacré à des apocryphes coptes, F. Robinson livre le texte copte et la traduction anglaise d'une recension fragmentaire en sahidique de ce même texte; puis le texte copte et la traduction anglaise du sermon sur l'assomption de la Vierge attribué à Théodose d'Alexandrie; enfin le texte copte et la traduction anglaise d'une recension fragmentaire en sahidique de l'homélie sur la dormition de la Vierge attribuée à Cyrille de Jérusalem. En 1906, Eugene Revillout publie les fragments d'un récit sahidique de la dormition et de l'assomption de Marie, accompagné d'une traduction française⁶⁰. L'auteur attribue fort malheureusement ces fragments à un hypothétique «Evangile des Douze Apôtres»⁶¹. En 1915, E.A. Wallis Budge édite, accompagnée d'une traduction anglaise, une recension complète en sahidique de l'homélie sur la dormition de la Vierge attribuée à Cyrille de Jérusalem⁶². En 1923, William H. Worrell livre une homélie sur l'assomption de la Vierge attribuée à

⁵⁵ G. ZOEGA, *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in Museo Borganiano Velitris adservantur*, Rome, 1810.

⁵⁶ G. ZOEGA, *op. cit.*, Rome, 1810, p. 93-94. Il s'agit de la recension complète en bohaïrique du sermon sur l'assomption de la Vierge attribué à Evode de Rome (C 4). Voir également: p. 615-616 (Num CCLVIII et Num CCLIX*) et p. 618 (Num CCLXIII); il s'agit de fragments sahidiques de C 4.

⁵⁷ G. ZOEGA, *op. cit.*, Rome, 1810, p. 223-225. Il s'agit d'un fragment de la recension B de l'homélie sur la dormition de la Vierge attribuée à Cyrille de Jérusalem (C 2).

⁵⁸ P. DE LAGARDE, *Aegyptiaca*, Göttingen, 1883, p. 38-63 (C 4).

⁵⁹ F. ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels*, Cambridge, 1896, p. 44-66 (C 4), p. 67-89 (C 4), p. 90-127 (C 5), p. 24-41 (C 2).

⁶⁰ E. REVILLOUT, *Les Apocryphes Coptes*, 1. *Les Evangiles des Douze Apôtres et de Saint Barthélémy*, dans PO 2 (1906), p. 174-184 (C 1/1).

⁶¹ A ce sujet, voir la longue et utile recension de A. BAUMSTARK, dans RB 15 (1906), p. 245-265.

⁶² E.A.W. BUDGE, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, Londres, 1915, p. XXXV-XXXVI, p. 49-73, p. 626-651 (C 2).

Théophile d'Alexandrie: texte copte et traduction anglaise⁶³. Hugh G. Evelyn White, en 1926, donne une édition des fragments d'un récit bohaïrique de la dormition et de l'assomption de Marie⁶⁴. Il livre, également, dans le même ouvrage consacré au monastère de Saint Macaire, des fragments en bohaïrique du sermon sur l'assomption de la Vierge attribué à Evode de Rome ainsi que des fragments en bohaïrique du sermon sur l'assomption de la Vierge attribué à Théodose d'Alexandrie. Chaque fois, il fournit le texte copte accompagné de sa traduction anglaise. Ignorant apparemment l'édition de 1896, réalisée par F. Robinson, Marius Chaîne, en 1933–1934, publie de nouveau, à partir du même manuscrit, le texte copte, accompagné d'une traduction française, du sermon sur l'assomption de la Vierge attribué à Théodose d'Alexandrie⁶⁵. Enfin, en 1980, Antonella Campagnano, livre une nouvelle édition de l'homélie sur la dormition de la Vierge attribuée à Cyrille de Jérusalem sur la base d'un autre manuscrit que celui utilisé par E.A.W. Budge dans son édition de 1915⁶⁶. Il ne s'agit pas d'une édition critique tenant compte de tous les manuscrits. Le texte copte est accompagné d'une traduction italienne. Les textes de la tradition littéraire copte ont pratiquement tous été édités, de manière plus ou moins satisfaisante, en dehors du sermon sur la dormition de la Vierge attribué à Evode de Rome, dont seuls de petits fragments ont été publiés au début du XX^e siècle par Wilhelm Spiegelberg⁶⁷ et par Oskar von Lemm⁶⁸, qui attend toujours un éditeur. Certains textes importants demanderaient une édition critique digne de ce nom, notamment l'homélie attribuée à Cyrille de Jérusalem et le sermon

⁶³ W.H. WORRELL, *The Coptic Texts in the Freer Collection*, New York, 1923, p. 249–321 et p. 359–380 (C 6).

⁶⁴ H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrân*, 1, *New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius*, New York, 1926, p. 54–58 (C 1/2), p. 59–60 (C 4), p. 60–62 (C 5).

⁶⁵ M. CHAÎNE, «Sermon de Théodose, Patriarche d'Alexandrie, sur la dormition et l'assomption de la Vierge», dans ROC 29 (1933–1934), p. 272–314 (C 5).

⁶⁶ A. CAMPAGNANO, *Omélies coptes sur la Passion, sur la Croix et sur la Vierge*, Milan, 1980, p. 151–195 (C 2).

⁶⁷ W. SPIEGELBERG, «Eine sahidische Version der *Dormitio Mariae*», dans *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes* XXV (1903), p. 2–4 (C 3).

⁶⁸ O. VON LEMM, «Zu einer sahidischen Version der *Dormitio Mariae*», dans *Koptische Miscellen, I–CXLVIII, Unveränderter Nachdruck der 1907–1915 im "Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St Petersburg" erschienenen Stücke*, Leipzig, 1972 (Nachdruck), p. 335–339 (C 3).

attribué à Théodose d'Alexandrie, pour lesquels on ne dispose que d'éditions diplomatiques.

Les textes de la tradition littéraire éthiopienne sur la dormition et l'assomption de Marie — connus — ont tous été publiés. En 1909, Marius Chaîne donne une édition du texte éthiopien, avec une traduction latine, de la *Dormitio éthiopienne dite des « Six Livres »*, qui est une version de ses homonymes syriaque et arabe (= S 3 et AB 1)⁶⁹. En 1973 et en 1974, Victor Arras publie le texte éthiopien et la traduction latine de l'*Epitomé de la Dormitio éthiopienne dite des « Six Livres »*, les versions éthiopiennes de l'homélie sur la dormition de la Vierge attribuée à Cyrille de Jérusalem et du sermon sur l'assomption de Marie attribué à Cyriaque de Bahnsa, ainsi que le *Transitus éthiopien* et le récit de l'apôtre Thomas⁷⁰. Les éditions fournies par M. Chaîne et V. Arras sont de valeur et méritent attention, même si parfois de nouveaux manuscrits ont été découverts depuis.

Les textes de la tradition littéraire latine sur la dormition et l'assomption de Marie ont également tous bénéficié, parfois depuis fort longtemps⁷¹, d'éditions. Konstantin von Tischendorf, en 1866, a déjà publié deux textes latins⁷²; comme il a été précisé auparavant, il s'agit des *Transitus latins du Pseudo-Mélon de Sardes et du Pseudo-Joseph d'Arimatee*. En 1933, André Wilmart édite, à son tour, un *Transitus* latin qui sera appelé par la suite *Transitus « W »*, de l'initiale du nom de son éditeur⁷³. Ce texte, qui n'est pas tout à fait inconnu — il a été édité, à partir d'un seul manuscrit, par Michel Férotin en 1912⁷⁴ — a soulevé une certaine polémique dans le milieu de la recherche⁷⁵. A la même occasion, A. Wilmart publie une version latine plus ou moins

⁶⁹ M. CHAÎNE, *Apocrypha de B. Maria Virgine*, Rome, 1909, CSCO 39, p. 21–49; CSCO 40, p. 17–42 (E 1).

⁷⁰ V. ARRAS, *De Transitu Mariae Aethiopice*, Louvain, 1973, CSCO 342, p. 85–100 (E 2), p. 1–84 (E 5) et CSCO 343, p. 55–66 (E 2), p. 1–54 (E 5); Louvain, 1974, CSCO 351, p. 1–33 (E 3), p. 34–55 (E 4), p. 62–67 (E 6) et CSCO 352, p. 1–25 (E 3), p. 26–42 (E 4), p. 47–55 (E 6).

⁷¹ La première édition d'un texte latin remonte à 1575, voir plus haut, n. 22.

⁷² K. VON TISCHENDORF, *op. cit.*, Leipzig, 1866, p. 124–136 (L 2/B 1), p. 113–123 (L 6).

⁷³ A. WILMART, « L'ancien récit latin de l'assomption », dans *Analecta Regensia. Extrait des manuscrits de la Reine Christine conservés au Vatican*, Vatican, 1933, p. 323–357 (L 4).

⁷⁴ M. FÉROTIN, *Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris, 1912, p. 786–795.

⁷⁵ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 283–284.

abrégée de la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean*⁷⁶. En 1949, Bernard Capelle édite un autre *Transitus* qui sera désigné par la suite *Transitus* «C», de l'initiale du nom de son éditeur⁷⁷. Ce *Transitus* «C» est assez proche du *Transitus* «W», mais présente suffisamment de différences pour demander à en être distingué. Antoine Wenger, en 1955, dans le même ouvrage dont il a déjà été question, édite un nouveau *Transitus latin dénommé* «A», de l'initiale du nom du fonds auquel il appartient (*Augiensis*)⁷⁸. Pour son éditeur, il s'agit du texte latin le plus ancien. En même temps, A. Wenger livre le texte latin des homélies sur l'assomption de Marie attribuées à Cosmas Vestitor⁷⁹. En 1962, Monika Haibach-Reinisch donne une édition d'un autre texte du *Transitus latin du Pseudo-Méliton de Sardes* qu'elle appelle «B 2» pour le distinguer du texte, publié auparavant par K. von Tischendorf, qu'elle dénomme «B 1»⁸⁰. Cette édition, qui est excellente, est une des rares, en ce qui concerne les textes sur le sort final de Marie, à être critique, à ne pas reposer sur un seul manuscrit, mais sur la collation de l'ensemble des manuscrits connus. Toutefois, la tradition littéraire latine a, dans l'ensemble, été éditée de manière satisfaisante. Elle ne nécessite pas vraiment de nouvelles éditions critiques.

Les textes de la tradition géorgienne sur la dormition et l'assomption de Marie ont bénéficié d'une excellente édition, sauf pour la version géorgienne de la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* qui demeure toujours inédite. En 1973, Michel van Esbroek donne une édition des fragments de deux *Transitus* géorgiens, dont le second est acéphale⁸¹. En 1974, le même auteur publie le long texte du *Transitus géorgien du Pseudo-Basile de Césarée*, inconnu jusqu'alors⁸². Les textes géorgiens

⁷⁶ A. WILMART, «*op. cit.*», dans *Analecta Reginensia. Extrait des manuscrits de la Reine Christine conservés au Vatican*, Vatican, 1933, p. 357–362 (L 1).

⁷⁷ B. CAPELLE, «Vestiges grecs et latins d'un antique *Transitus* de la Vierge», dans *AnBoll* 67 (1949), p. 36–48 (L 5).

⁷⁸ A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 68–95 et p. 245–256 (L 3).

⁷⁹ A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 140–172 et p. 313–333 (L 7).

⁸⁰ M. HAIBACH-REINISCH, *Ein neuer «Transitus Mariae» des Pseudo-Melito*, Rome, 1962 (L 2/B 2).

⁸¹ M. VAN ESBROECK, «Apocryphes géorgiens de la dormition», dans *AnBoll* 91 (1973), p. 55–75 (I 2 et I 3).

⁸² M. VAN ESBROECK, «L'assomption de la Vierge dans un *Transitus* Pseudo-Basilien», dans *AnBoll* 92 (1974), p. 128–163 (I 4).

publiés par M. van Esbroeck sont toujours accompagnés d'une traduction latine qui se veut la plus littérale possible⁸³.

Si certains des textes de la tradition arménienne sur la dormition et l'assomption de Marie sont publiés depuis bien longtemps déjà, d'autres ne l'ont été que fort récemment. En 1874, Konstantin Srvanc'deanc' édite le texte arménien de la lettre du Pseudo-Denys l'Aréopagite à Tite⁸⁴, dont Paul Vetter, en 1887, donne une traduction allemande⁸⁵. En 1898, Isidore Daiec'i publie le texte arménien du *Transitus arménien*⁸⁶, dont Paul Vetter fournit une traduction allemande en 1902⁸⁷. Il faut noter que cette traduction ne reposait pas uniquement sur le texte de I. Daiec'i, mais aussi sur la collation de nombreux autres manuscrits. Il est regrettable que P. Vetter n'ait pas pu éditer le texte arménien qui a servi de base à sa traduction. L'homélie sur la dormition de Marie attribuée à Jean Chrysostome, en fait un Pseudo-Chrysostome, conservée uniquement en arménien, a été éditée, en 1990, par Michel van Esbroeck⁸⁸. La version de l'Epitomé du Discours sur la dormition de la Sainte Vierge de Jean de Thessalonique vient de recevoir, en 1992, une édition par Thamar Dasnabedian⁸⁹. Seule la version arménienne de l'homélie sur la dormition de Marie attribuée à Jacques de Saroug n'a encore fait l'objet d'aucune édition.

Dans l'ensemble, les textes sur la dormition et l'assomption de Marie ont presque tous bénéficié d'une édition. En effet, sur soixante-deux écrits, seuls douze n'ont pas encore fait l'objet de publication⁹⁰. Tou-

⁸³ Ces éditions se trouvent maintenant réunies dans le recueil de M. VAN ESBOECK, *Aux origines de la Dormition de la Vierge. Etudes historiques sur les traditions orientales*, Londres, 1995.

⁸⁴ K. SRVANC'DEANC', *Hnoc' ew noroc'. Patmowt'iwn vasn Dawt'i ew Movsei Xore-nac'woy*, Constantinople, 1874, p. 110–115 (AM 5).

⁸⁵ P. VETTER, «Das apocryphe Schreiben Dionysius des Areopagiten an Titus über die Aufnahme Mariä», dans *ThQ* 69 (1887), p. 133–138 (AM 5).

⁸⁶ I. DAIEC'I, «T'angaran haykakan Hin ew Nor Dprut'eanc'», dans *Ankanon Girk' Nor Ktakaranac'*, II, Venise, 1898, p. 450–478 (AM 1).

⁸⁷ P. VETTER, «Die armenische *Dormitio Mariae*», dans *ThQ* 84 (1902), p. 321–349 (AM 1).

⁸⁸ M. VAN ESBOECK, «Une homélie arménienne sur la dormition attribuée à Chrysostome», dans *OrChr* 74 (1990), p. 199–233 (AM 4).

⁸⁹ T. DASNABEDIAN, «Un récit arménien du Pseudo-Jean l'évangéliste sur la Dormition», dans *Armach* 17 (1992), p. 27–38 (AM 3).

⁹⁰ Ces douze textes sont les suivants: les homélies sur l'assomption de Marie attribuées à Modeste de Jérusalem, à André de Crète et à Germain de Constantinople (G 6, G 7, G 9); le sermon sur la dormition de la Vierge attribué à Evode de Rome

tefois, il convient de reconnaître que la plupart de ces éditions sont maintenant anciennes; fort peu d'entre elles peuvent être utilisées de manière réellement fiable, car ne répondant pas toujours aux exigences scientifiques actuelles — entre autres, la consultation et la collation de tous les manuscrits existants ou connus pour l'établissement d'un texte. Néanmoins, ces éditions ont l'avantage d'exister; elles aident, en effet, le chercheur dans ses pérégrinations. Enfin, il faut souligner qu'il est apparu, au cours de l'examen, que de bonnes éditions critiques seraient souhaitables pour un certain nombre de textes importants⁹¹.

B. Les traductions

Seules les traductions figurant dans les grands recueils d'apocryphes du Nouveau Testament vont faire l'objet d'un bref examen⁹². Les nombreux recueils de littérature apocryphe chrétienne ont traité de façon différente les textes sur la dormition et l'assomption de Marie. L'exposé, plutôt descriptif, suit l'ordre chronologique; il n'est pas complet, certaines anthologies ne sont pas, en effet, abordées⁹³.

(C 3); la *Dormitio arabe du Pseudo-Jean/I* (AB 2); l'homélie sur l'assomption de la Vierge attribuée à Cyrille de Jérusalem (AB 6); la version arabe de l'homélie sur la dormition de la Vierge attribuée à Cyrille de Jérusalem (AB 7); la version arabe du sermon sur l'assomption de la Vierge attribué à Théodose d'Alexandrie (AB 8); la version arabe de l'homélie sur l'assomption de Marie attribuée à Théophile de Landra (AB 9); le sermon sur l'assomption de Marie attribué à Cyriaque de Bahnasa (AB 10); la *Dormitio géorgienne du Pseudo-Jean* (I 1); la version arménienne de l'homélie sur la dormition de Marie attribuée à Jacques de Saroug (AM 2).

⁹¹ Les écrits qui devraient bénéficier d'une nouvelle édition sont les suivants: la *Dormitio syriaque* S 1; les *Dormitiones syriaques* S 2 et S 2bis; la *Dormitio syriaque dite des «Six Livres»* S 3; la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* G 1; les homélies sur l'assomption de Marie attribuées à Modeste de Jérusalem, à André de Crète et à Germain de Constantinople (G 6, G 7, G 9); l'homélie sur la dormition de la Vierge attribuée à Cyrille de Jérusalem C 2; le sermon sur la dormition de la Vierge attribué à Evode de Rome C 3; le sermon sur l'assomption de la Vierge attribué à Théodose d'Alexandrie C 5. Peut-être aussi toute la tradition littéraire arabe, totalement négligée jusqu'à présent.

Il convient de signaler que, dans le cadre de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne (AELAC), un projet d'édition de la *Dormitio du Pseudo-Jean* — grec (G 1), latin (L 1), arabe (AB 2 et AB 3) et géorgien (I 1), voire syriaque (S 2 et S 2bis) — est programmé.

⁹² Il n'a pas été possible de considérer toutes les traductions existantes, d'autant que bien souvent elles sont reprises des grands recueils: c'est le cas, par exemple, de la traduction française du *Transitus du Pseudo-Méliton* (L 2) dans F. AMIOT, *Evangelii Apocryphes*, Paris, 1952, p. 112–134, qui est reprise, avec d'infimes retouches, du *Dictionnaire des Apocryphes* de l'Abbé Migne.

⁹³ Comme par exemple le recueil de G. BONACCORSI, *Vangeli Apocrifi*, Florence, 1948, qui contient uniquement une traduction italienne de la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* (G 1).

Après J.A. Fabricius au XVIII^e siècle⁹⁴ et J.-P. Migne, au XIX^e siècle⁹⁵, précurseurs du genre⁹⁶, Montague Rhodes James est le premier savant, au XX^e siècle, à donner, dans son recueil, sous le titre de *The Assumption of the Virgin*, une place aux *Dormitiones* et *Transitus Mariae*⁹⁷. La matière est toutefois traitée de façon sommaire : aucune introduction ni bibliographie générales ne sont données ; les textes sont classés d'un point de vue linguistique et sont livrés soit en traduction complète⁹⁸, soit en extrait⁹⁹, soit en résumé¹⁰⁰.

Aurelio de Santos Otero, dans la dernière partie de son recueil, traite, sous le titre de *Apócrifos Asuncionistas*, de la littérature apocryphe sur le sort final de Marie¹⁰¹. Dans une courte mais solide introduction, l'auteur expose son approche de la question — notamment les apocryphes sur le sort final de Marie dans l'aire espagnole — et donne une bibliographie distribuée en éditions et en études. Il s'intéresse uniquement à trois textes, considérés par lui comme les plus représentatifs et les plus importants. Ce sont la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean*, le Discours de la dormition de la Sainte Vierge de Jean de Thessalonique et le *Transitus latin du Pseudo-Joseph d'Arimathie*. Pour les deux

Il faut aussi noter : A. ROBERTS et J. DONALDSON (ED.), *The Ante-Nicene Fathers*, VIII, Edinburgh, 1872 (Reprint, Grand Rapids/Michigan, 1951), p. 587–598 (traduction anglaise du Pseudo-Jean (G 1) et du Pseudo-Méliton (L 2) par A. Walker).

De même encore que les œuvres apocryphes dans G. GHARIB (ED.), *Testi Mariani del Primo Millennio*, I. *Padri e altri autori greci*, Rome, 1988 ; G. GHARIB (ED.), *Testi Mariani del Primo Millennio*, II. *Padri e altri autori bizantini (VI–XI sec.)*, Rome, 1989 ; L. GAMBERO (ED.), *Testi Mariani del Primo Millennio*, III. *Padri e altri autori latini*, Rome, 1990 ; G. GHARIB (ED.), *Testi Mariani del Primo Millennio*, IV. *Padri e altri autori orientali*, Rome, 1991.

⁹⁴ J.A. FABRICIUS, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, II, Hambourg, 1719.

⁹⁵ J.-P. MIGNE, *Dictionnaire des Apocryphes*, II, Paris, 1858, col. 503–542 et 587–598. On y trouve la traduction française de la *Dormitio arabe dite des « Six Livres »* (AB 1), col. 503–532 et du *Transitus latin du Pseudo-Méliton de Sardes* (L 2), col. 587–596.

⁹⁶ Il convient de rappeler qu'un autre précurseur du genre, I.C. THILO, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, I, Leipzig, 1832, a eu l'intention de publier la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* (G 1) dans le second volume prévu, qui n'est jamais paru (voir à ce sujet J.-P. MIGNE, *op. cit.*, II, Paris, 1858, col. 595).

⁹⁷ M.R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, p. 194–227 (= J.K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1993, p. 691–723).

⁹⁸ La *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* (G 1), le *Transitus latin du Pseudo-Méliton* (L 2).

⁹⁹ La tradition littéraire copte (excellent point de vue).

¹⁰⁰ Le Discours sur la dormition de la Sainte Vierge de Jean de Thessalonique (G 3), le *Transitus latin du Pseudo-Joseph d'Arimathie* (L 6), et la tradition littéraire syriaque (rapide).

¹⁰¹ A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, 1956, p. 574–659.

premiers, le texte grec et la traduction espagnole sont fournis, pour le dernier, le texte latin et la traduction espagnole.

Luigi Moraldi, dans la dernière partie du volume I de son ouvrage, aborde les apocryphes sur la mort de Marie, sous le titre de *Ciclo sulla Dormizione della Madonna*¹⁰². Il examine, dans une longue et solide introduction, l'histoire de la recherche et présente certains textes, notamment les *Transitus latins du Pseudo-Méliton de Sardes* et du *Pseudo-Joseph d'Arimathie*. La bibliographie est également répartie en deux parties: les textes et versions, puis les études. L. Moraldi donne seulement la traduction italienne de quelques textes grecs¹⁰³, latins¹⁰⁴ et d'un fragment copte sur la mort et la résurrection de Marie¹⁰⁵. L'auteur ajoute aussi la traduction de l'*Apocalypse de la Vierge Marie*, qui ne relève pas vraiment — ou de fort loin — du dossier des *Dormitiones* et des *Transitus*.

C'est une véritable anthologie de la littérature apocryphe sur le sort final de Marie que Mario Erbetta a publié récemment, sous le titre de *Assunzione*, dans le dernier volume — paru — de son important recueil¹⁰⁶. Il y livre la traduction italienne, accompagnée d'introductions et d'annotations de quasiment tous les textes apocryphes sur la dormition et l'assomption de Marie. Les traductions portent généralement sur des textes complets, mais parfois des résumés sont donnés¹⁰⁷. De par son ampleur, ce recueil est appelé à tenir le rôle d'un véritable « corpus », avec tout l'intérêt et tous les problèmes qu'une telle composition entraîne¹⁰⁸. La qualité de ses traductions en fait un précieux et indispensable instrument de travail, mettant à la portée de tous des

¹⁰² L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I, Turin, 1971, p. 807-926 (= L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, III, Turin, 1994, p. 163-282 — dans cette réédition, ils figurent sous le titre de *Dormizione di Maria*).

¹⁰³ Le *Transitus grec* « R » (G 2), le Discours sur la dormition de la Sainte Vierge de Jean de Thessalonique (G 3) et la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* (G 1).

¹⁰⁴ Les *Transitus latins du Pseudo-Joseph d'Arimathie* (L 6) et du *Pseudo-Méliton de Sardes* (L 2); le *Transitus* « C » (L 5).

¹⁰⁵ Il s'agit d'un récit sahidique de la dormition et de l'assomption de Marie (C 1/1).

¹⁰⁶ M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2, Turin, 1983, p. 407-632.

¹⁰⁷ Comme par exemple, pour les traditions littéraires géorgienne et arménienne.

¹⁰⁸ Un problème parmi d'autres: un texte ne figurant pas dans un tel recueil ne risque-t-il pas d'être oublié? Qu'il le veuille ou non, un « corpus » joue forcément un rôle sélectif, surtout pour les utilisateurs de tels recueils.

œuvres difficilement accessibles dans leurs langues originales ou dans des publications peu accessibles.

Sous le titre de *Apokryfy Asumpcjonistyczne*, Marek Starowieyski¹⁰⁹, en 1986, donne, dans le volume II de son recueil, une traduction polonaise de certains *Dormitiones* et *Transitus Mariae*¹¹⁰. La bibliographie a l'avantage d'être la plus complète et la plus récente dans le domaine, surtout pour les langues slaves.

Dans les *Ecrits apocryphes chrétiens* dont deux volumes ont été publiés dans la *Bibliothèque de la Pléiade* sous la direction de François Bovon et de Pierre Geoltrain pour le premier paru en 1997 et sous la direction de Pierre Geoltrain et de Jean-Daniel Kaestli pour le second paru en 2005, une *Dormitio* (G 1) et un *Transitus* (G 2) ont été traduits en français avec une introduction et une annotation¹¹¹.

On dispose aussi maintenant de trois recueils de textes de la dormition et de l'assomption de Marie : le premier concerne les écrits coptes, il est en traduction espagnole et a été publié en 1995 par G. Aranda Pérez¹¹² ; le deuxième concerne les écrits grecs, il est en traduction anglaise et a été publié en 1998 par B.E. Daley¹¹³ ; le troisième concerne aussi les écrits grecs mais il est en traduction française et a été publié en 2003 par Simon C. Mimouni et Sever J. Voicu¹¹⁴.

On peut faire remarquer que presque tous les auteurs de recueils ont mentionné le mot « assomption » dans le titre sous lequel ils ont

¹⁰⁹ M. STAROWIEYSKI, *Apokryfy Nowego Testamentu*, II, Lublin, 1986, p. 545–589 et p. 699–704.

¹¹⁰ Le *Transitus grec « R »* (G 2), la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* (G 1), les *Transitus du Pseudo-Méliton de Sardes* (L 2) et du *Pseudo-Joseph d'Arimatee* (L 6), ainsi que le récit de l'*Histoire Euthymiaque*.

¹¹¹ S.C. MIMOUNI, « La Dormition de Marie du Pseudo-Jean. Introduction, traduction, annotation », dans F. BOVON – P. GEOLTRAIN (Ed.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, 1997, p. 163–188 ; S.C. MIMOUNI, « Assomption de Marie ou Transitus grec « R ». Introduction, traduction, annotation », dans P. GEOLTRAIN – J.-D. KAESTLI (Ed.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, II, Paris, 2005, p. 205–239.

¹¹² G. ARANDA PÉREZ, *Dormición de la Virgen. Relatos de la tradición copta*, Madrid, 1995.

¹¹³ B.E. DALEY, *On the Dormition of Mary. Early Patristic Homilies*, New York, 1998.

¹¹⁴ S.C. MIMOUNI – S.J. VOICU, *Les Dormitions de Marie dans l'Orient grec, choix de textes grecs introduits, traduits et annotés*, Paris, 2003.

classé les écrits sur le sort final de Marie (sauf L. Moraldi qui utilise le terme « dormition »); c'est dire l'orientation théologique qui a guidé la conception de ces anthologies, qui n'en demeurent pas moins précieuses et surtout pratiques.

En dernier lieu, il convient d'attirer l'attention sur le fait que le recueil de E. Hennecke et de W. Schneemelcher — le plus célèbre — a totalement et délibérément ignoré la littérature apocryphe sur le sort final de Marie¹¹⁵. Cette absence peut être attribuée à un certain présupposé théologique qui, dans ce cas, tend à déprécier les croyances mariales, de la dormition et de l'assomption, en ignorant, de façon systématique, la littérature de laquelle assurément elles procèdent. En principe le recueil est limité, d'un point de vue chronologique, au III^e siècle: la littérature sur le sort final de Marie est certes généralement considérée comme postérieure à la limite chronologique de l'ouvrage — ce serait une raison selon laquelle elle n'y figure pas: pourtant d'autres œuvres, bien postérieures à cette limite chronologique, en font partie, comme par exemple la Lettre du Pseudo-Tite.

Force est donc de constater, dans un cas comme dans l'autre, que les auteurs de florilèges d'apocryphes ont tous été influencés par des préoccupations d'ordre théologique, les rendant soit favorables, soit opposés aux croyances sur le sort final de Marie. Ces préoccupations, il faut une fois de plus le souligner, ne les ont pas empêchés de produire, souvent, des œuvres remarquables et d'une extrême utilité. On doit tout de même relativiser une telle constatation: à ces savants, généralement catholiques, qui se sont préoccupés de ces questions, revient le mérite de s'être attaqués à une littérature aussi foisonnante que dévalorisée.

II. LES ÉTUDES SUR LES TRADITIONS LITTÉRAIRES

Les études relatives aux traditions littéraires sur le sort final de Marie sont fort nombreuses. Dans cet état de la recherche, il n'est pas

¹¹⁵ E. HENNECKE – W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, I–II, Tübingen, 1959–1964. Il en est de même pour la refonte de ce recueil qui est parue, fort curieusement, sous le seul nom de W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, I–II, Tübingen, 1988–1989.

question de traiter, dans le détail, de l'ensemble de ces travaux. Aussi, l'examen historiographique, envisagé ici, est relativement sélectif : un choix a été fait — et comme tout choix, celui-ci ne pouvait être que subjectif. L'attention va donc être portée uniquement sur les critiques qui ont marqué, de diverses manières, les grandes étapes de la recherche. Il s'agit principalement des auteurs suivants :

1. Arthur Le Hir fut le premier à s'intéresser d'un point de vue critique aux textes sur le sort final de Marie, c'est à ce titre qu'il figure dans cet examen — son approche était théologique, mais elle ne réduisait pas l'approche philologique pour autant.
2. Joseph Plessis eut une approche se voulant historique, mais guidée par des présupposés théologiques — comme exemple de ce type d'approche, ses idées sont intéressantes à présenter.
3. Martin Jugie doit être considéré comme le « grand homme » de la question — son approche était des plus théologiques, même si elle voulait se donner également pour historique et philologique.
4. Antoine Wenger marqua aussi notablement le domaine — son approche était totalement philologique, même si elle ne perdait jamais de vue l'approche théologique.
5. Bellarmino Bagatti fut l'homme d'une thèse, proposant une origine et une datation très originales et assez particulières pour ces textes — à ce titre ses travaux sur la question demandent un examen attentif.
6. Frédéric Manns se situe dans la voie tracée par B. Bagatti — l'analyse d'une de ses contributions va permettre de réaliser les limites de la thèse proposée naguère par le célèbre archéologue franciscain.

Dans le cadre de cet exposé, les positions d'auteurs qui ont proposé des classements — des typologies — comme J. Rivière¹¹⁶, E. Cothenet¹¹⁷, M. van Esbroeck¹¹⁸ et E. Testa¹¹⁹ ne seront pas présentées¹²⁰.

¹¹⁶ J. RIVIERE, « Rôle du démon au jugement particulier : contribution à l'histoire des *Transitus Mariae* », dans *BLE* 48 (1947), p. 49–56 et p. 98–126.

¹¹⁷ E. COTHENET, « Marie dans les récits apocryphes de l'assomption », dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, VI, Paris, 1961, p. 117–148.

¹¹⁸ M. VAN ESBRÖECK, « Les textes littéraires sur l'assomption avant le X^e siècle », dans *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, Genève, 1981, p. 265–285.

¹¹⁹ E. TESTA, « Lo sviluppo della *Dormitio Mariae* nella letteratura, nella teologia e nell'archeologia », dans *Mar* 44 (1982), p. 316–389.

¹²⁰ On trouve une analyse de ces travaux dans S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 44–54.

Parmi le grand nombre d'études portant sur les traditions littéraires, dispersées dans de nombreuses revues dont l'accès n'est pas toujours facile, le choix a été fait en fonction de l'intérêt historique et philologique des auteurs pour les textes en question. Il a été difficilement possible de faire autrement devant une telle masse de travaux, dont bien souvent, le but, avoué ou non, est de présenter une démonstration théologique pour ou contre une définition possible d'un dogme de l'assomption¹²¹.

A. Arthur Le Hir

En 1866, Arthur Le Hir est le premier critique à publier, sur la question, une contribution scientifique, digne de ce nom¹²². L'auteur est un sulpicien — il fut par ailleurs un des maîtres du jeune Ernest Renan — dont la motivation première est de justifier la croyance en l'assomption de Marie, sans pour autant faire appel aux écrits apocryphes qui sont, pour lui, d'un intérêt mineur. Cette étude, qui est contemporaine des publications de K. von Tischendorf et de W. Wright, fait suite aux diverses éditions de textes apocryphes sur le sort final de Marie, qui parurent à la même époque. D'après A. Le Hir, durant les cinq premiers siècles, il ne s'est conservé que fort peu de documents en faveur de la croyance en l'assomption. Ainsi, délibérément, il écarte les écrits apocryphes et soutient, en revanche, que la tradition orale est à l'origine de la croyance en l'assomption, ce qui ne l'empêche pourtant pas d'affirmer que, si la dévotion mariale remonte aux origines du christianisme, elle a pu cependant varier avec les siècles dans ses manifestations extérieures. Selon lui, il est certain que vers la fin du VI^e siècle, ou au début du VII^e, les Eglises grecques d'Orient et latines d'Occident célèbrent dans l'unanimité la fête de l'Assomption ; dans ce tableau « monomorphe », qui est dépeint, il n'est tenu aucun compte des Eglises copte et syriaque — au demeurant, il est vrai, encore assez mal connues en cette seconde moitié du XIX^e siècle.

La liturgie et la tradition sont les piliers sur lesquels doit s'appuyer la croyance en l'assomption : tel est le thème développé par l'auteur dans la première partie de son étude¹²³. Il reconnaît que la fête de

¹²¹ On trouve un relevé sélectif de ces études dans S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 699–703.

¹²² A. LE HIR, « De l'assomption de la sainte Vierge et des livres apocryphes qui s'y rapportent », dans *Etudes religieuses, historiques et littéraires* X (1866), p. 514–555.

¹²³ Voir A. LE HIR, « *op. cit.* », dans *Etudes religieuses, historiques et littéraires* X (1866), p. 516–526.

l'Assomption, célébrée le 15 août, fut précédée, en Occident du moins, d'une fête qui était commémorée le 18 janvier et qui célébrait l'assomption corporelle (c'est-à-dire la dormition). Il compare l'usage liturgique de cette fête, que l'on retrouve dans certains manuscrits anciens du Moyen Âge, au *Transitus latin du Pseudo-Méliton* qui devait probablement lui servir de « leçon pour l'office du jour ». Il y a là, nous semble-t-il, une contradiction : l'auteur refuse l'influence des apocryphes alors qu'il constate leur présence dans la liturgie.

La seconde partie de cette étude est consacrée au personnage de Leucius, auteur réel ou fictif d'un écrit primitif sur le sort final de Marie¹²⁴. A. Le Hir conclut, avec beaucoup de justesse, que le dénommé Leucius pourrait bien être « une raison sociale hérésiologique », en ce sens qu'on aurait attribué à ce personnage des écrits douteux sur le plan de la doctrine reconnue, sans que forcément il les ait écrits, le seul fait de cette attribution étant suffisant à les rendre suspects. Il en tire l'hypothèse que la littérature dite « leucianique » daterait du II^e siècle et serait d'origine judéo-chrétienne, voire ébionite. Ce dernier point, qui par la suite sera repris par de très nombreux critiques, est discutable, d'autant que les arguments apportés — Leucius connaîtrait les traditions rabbiniques et professerait de la sympathie à l'égard du judaïsme — ne paraissent nullement confirmés dans la documentation disponible.

Toute la littérature apocryphe sur le sort final de Marie, connue à cette époque, est enfin examinée, dans une dernière partie — c'est-à-dire les textes signalés par G. Zoega et ceux édités par M. Enger, W. Wright et K. von Tischendorf¹²⁵. De cet examen, on peut retenir plusieurs remarques, encore intéressantes pour la recherche actuelle. Tout d'abord, les fragments d'une *Dormitio syriaque*¹²⁶, publiés par W. Wright, qui ont été considérés comme les pièces les plus anciennes du dossier des apocryphes sur le sort final de Marie, selon l'auteur, rendent témoignage de la résurrection de Marie — c'est le premier critique à interpréter ces fragments dans ce sens, bien d'autres le suivront, notamment A. Wenger. Ensuite, le passage sur la mort de Marie

¹²⁴ Voir A. LE HIR, « *op. cit.* », dans *Etudes religieuses, historiques et littéraires* X (1866), p. 526-534.

¹²⁵ Voir A. LE HIR, « *op. cit.* », dans *Etudes religieuses, historiques et littéraires* X (1866), p. 534-553.

¹²⁶ Il s'agit de la *Dormitio syriaque* S 1 ; elle est signalée, mais non pas numérotée dans la BHO.

conservé par l'*Evangile de Barthélemy*, que G. Zoega a signalé¹²⁷ et que E. Dulaurier, le premier, a édité¹²⁸, est examiné: il est relevé, avec raison, que «ce texte est le plus simple de tous, et le moins chargé de merveilleux»¹²⁹. Enfin, les textes grecs et latins, édités par K. von Tischendorf, sont succinctement analysés¹³⁰; la constatation la plus intéressante concerne les analogies entre le passage sur la mort de Marie dans l'*Evangile de Barthélemy* et le *Transitus latin du Pseudo-Méliton*, allant jusqu'à considérer que ces deux récits auraient très bien pu voir le jour dans une même communauté d'origine égyptienne ou palestinienne — ces hypothèses, peu fondées, ne peuvent plus être acceptées ainsi, cependant l'idée d'un possible rapport entre le *Transitus latin du Pseudo-Méliton* et la tradition littéraire copte mérite peut-être de retenir encore quelque peu l'attention.

Les répartissant en trois points principaux, A. Le Hir tire, de son étude, les conclusions suivantes¹³¹:

1. «La tradition ecclésiastique...ne doit rien à cette série d'apocryphes que nous avons passés en revue». Il ajoute: «Si quelquefois ils ont influencé l'opinion des peuples, l'Eglise n'en est pas responsable». Autrement dit, les apocryphes ne sont pas issus des autorités ecclésiastiques, mais plutôt de milieux populaires, elles ne doivent donc pas en être tenues pour responsables.
2. «L'Eglise d'Occident, dans ses textes officiels, n'offre aucune marque d'hésitation sur la croyance à l'assomption corporelle de Marie». De plus, «Les Eglises d'Orient sont également unanimes à reconnaître l'enlèvement du corps de Marie dans le *ciel* ou dans le *paradis*». Il est alors mentionné: «Mais une distinction futile sur la signification de ces deux termes — il s'agit du ciel et du paradis — ternit parfois la netteté de l'expression ou même de l'idée...dans des compositions bâtarde — il s'agit des apocryphes —, toujours privées

¹²⁷ G. ZOEGA, *op. cit.*, Rome, 1810.

¹²⁸ E. DULAURIER, *Fragments des révélations apocryphes de S. Barthélemy et de l'histoire des communautés religieuses fondées par S. Pakhome, traduits sur les textes coptes-thébains inédits conservés à la bibliothèque du Roi*, Paris, 1835.

Il s'agit en fait du *Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy*: à ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 175-182.

¹²⁹ A. LE HIR, «*op. cit.*», dans *Etudes religieuses, historiques et littéraires* X (1866), p. 539.

¹³⁰ K. VON TISCHENDORF, *op. cit.*, Leipzig, 1866, p. 95-136.

¹³¹ A. LE HIR, «*op. cit.*», dans *Etudes religieuses, historiques et littéraires* X (1866), p. 554-555.

d'autorité, souvent dénuées de bon sens». Cette dernière précision est intéressante: elle montre que pour l'auteur, la distinction que l'on rencontre dans les apocryphes entre le ciel et le paradis, n'est pas souhaitable. Pourquoi? Cela n'est pas dit. Est-ce parce que cette distinction entre le paradis et le ciel pourrait correspondre à celle qui serait à établir entre la dormition et l'assomption, la dormition étant du côté des apocryphes et des croyances populaires, l'assomption du côté de l'Eglise, de la Tradition et des croyances officielles? Les idées de l'auteur se laissent à peine soupçonner, on va y revenir d'ailleurs un peu plus loin.

3. «Les textes sacrés n'avaient rien dit de son berceau ni de sa tombe — il s'agit de Marie. Mais les souvenirs d'une piété toute filiale — il s'agit de la tradition orale sur Marie — devaient y suppléer. Et si la crédulité, l'imposture ou l'hérésie — il s'agit des apocryphes sur Marie — se sont emparées de ces souvenirs, nous sommes les premiers à déplorer cet abus». Autrement dit, la Tradition doit remédier au silence de l'Écriture, s'opposant ainsi aux apocryphes. Il s'agit là de la position officielle de l'Eglise occidentale et latine à l'égard des apocryphes, du moins depuis Jérôme.

Cette première étude moderne sur les apocryphes relatifs à la mort et au devenir de Marie opte pour une perspective qui leur est fort peu favorable; elle leur dénie, en effet, toute influence, aussi bien dans la tradition que dans la liturgie. Une telle appréciation marquera les apocryphes en général durant bien longtemps, et cela même jusqu'à aujourd'hui¹³².

Du point de vue de l'historien, une telle appréciation n'est évidemment pas recevable. Il est évident que pour l'historien aucune raison n'autorise un jugement négatif à l'égard des apocryphes, qui sont des sources littéraires au même titre que les écrits canoniques ou patristiques: c'est pourquoi, il est nécessaire de souligner les motivations qui ont conduit au dénigrement des apocryphes — celles-ci reposent essentiellement sur des *a priori* d'ordre théologique et non pas historique.

A. Le Hir est le premier, mais ne sera certes pas le dernier, à refuser la distinction entre les deux croyances en la dormition et en l'assomp-

¹³² Voir, par exemple, les travaux, examinés plus haut, d'un auteur comme R. LAURENTIN, «*op. cit.*», dans *RSThPh* 46 (1962), p. 335; R. LAURENTIN, «*op. cit.*», dans *NRTh* 89 (1967), p. 281–307 (notamment p. 298); R. LAURENTIN, «*op. cit.*», dans *De Primordiis Cultus Mariani*, IV, Rome, 1970, p. 13–29.

tion. D'ailleurs, il ne parle jamais de la dormition. Pourtant celle-ci ne lui est pas inconnue; le point 2 de sa conclusion est assez significatif, même s'il ne semble pas souhaiter s'exprimer plus clairement à ce sujet. Pour lui, la croyance en l'assomption commence presque avec le décret de l'empereur Maurice (582–602), qui institue la fête de l'Assomption au 15 août. Le refus de prendre en considération les écrits apocryphes sur la dormition et l'assomption de Marie le conduit à commettre de regrettables erreurs sur le plan historique: la croyance en l'assomption s'est évidemment imposée avec le décret de Maurice, mais elle est le fruit d'une évolution doctrinale de la croyance en la dormition ayant pour cadre les conflits christologiques des V^e–VI^e siècles. Afin de valoriser la valeur de la croyance en l'assomption, il occulte totalement ses origines, dont seuls les écrits apocryphes ont conservé des traces, se situant ainsi dans la lignée des hérésiologues anciens — surtout occidentaux et latins — et dans celle du décret dit de «Gélase», qui, rappelons-le, censurait les livres apocryphes, notamment le *Liber qui appellatur Transitus, id est, assumptio sanctae Mariae*¹³³.

B. Joseph Plessis

Dans une communication de 1924, Joseph Plessis s'est intéressé tout particulièrement à la valeur historique des écrits sur la dormition et l'assomption de Marie¹³⁴. Son étude est introduite par deux questions: 1. « Dans quelle mesure ces récits sont-ils dignes de foi? »; 2. « Quelle est la valeur historique de nos apocryphes? ». Ces dites questions dénotent, de manière éloquent, les tendances historicisantes de la recherche à cette époque¹³⁵, à savoir: Quelles sont les données historiques réelles sur Marie? Les apocryphes sont-ils des documents fournissant des données historiques sûres? La réponse de l'auteur est, évidemment, bien pessimiste, elle mérite d'être cependant rapportée:

¹³³ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, « op. cit. », dans *Studia Patristica XXV, Eleventh International Conference on Patristic Studies, Oxford 19–24 August 1991*, Leuven, 1993, p. 122–128 (= VIII dans ce volume).

¹³⁴ J. PLESSIS, « Valeur historique des Apocryphes de *Transitu Mariae* », dans *Congrès marial breton. 5^e session: L'assomption de la B.V.M.*, Nantes-Paris-Vannes, 1925, p. 59–69 (notre pagination repose sur un tiré-à-part).

¹³⁵ Par l'expression « tendances historicisantes », on entend caractériser certaines recherches qui ont essayé de donner une valeur historique réelle à l'historicisation liturgique qui eut lieu du IV^e au VI^e siècle notamment à Jérusalem. Voir à ce sujet l'excellent article de R. TAFT, « Historicisme: une conception à revoir », dans *MD* 147 (1981), p. 61–83.

Ainsi sur tous les points que l'histoire permet de vérifier (sic), l'information de l'auteur (des écrits sur la mort de Marie) se révèle manifestement en défaut. Rien donc ne nous garantit la valeur historique des détails qui échappent actuellement à notre contrôle; tant que des documents nouveaux, exhumés de quelque bibliothèque inexplorée, ne nous auront pas apporté sur les derniers jours de Marie des renseignements plus sûrs, il sera prudent de ne considérer les récits de nos apocryphes que comme de pieuses légendes sur lesquelles ni l'historien ni le théologien ne sauraient s'appuyer¹³⁶.

Autrement dit, les *Dormitiones* et *Transitus* ne fournissent aucun renseignement historique sur le sort final de Marie — ce qui en soi n'est pas étonnant. La problématique posée par J. Plessis semble le conduire à une impasse, sa recherche des données historiques sur la fin de Marie n'aboutissant pas. La cause d'une telle impasse est qu'il sollicite des informations historiques aux apocryphes, or ces textes ne sont pas des documents historiques mais des œuvres religieuses témoignant des croyances mariales de leur époque. De fait, une confusion paraît être commise dans l'appréciation de ces apocryphes, entre éléments littéraires et éléments historiques. L'auteur, se rendant compte que ces textes ne peuvent fournir aucun renseignement historique sur Marie, leur dénie alors toute valeur, de quelque sorte que ce soit. Il commet en la matière une confusion des genres littéraires, en voulant donner à des textes religieux une valeur historique¹³⁷. Ces textes ont une valeur historique en fournissant des informations non pas sur les données narratives mais sur les milieux qui les ont produits et transmis. Autrement dit, ils nous renseignent non pas nécessairement sur la fin réelle de Marie, mais sur la manière dont certaines communautés chrétiennes se sont représentées sa destinée finale.

Cependant, dans son étude, J. Plessis émet quelques idées suggestives, qui sont à relever :

- Tous les textes revendiquent une origine apostolique: selon les titres, ils auraient été écrits soit par Jean et les autres apôtres (S 3), soit par Jean seul (G 1), soit par Jacques « le Frère du Seigneur » (ms.

¹³⁶ J. PLESSIS, « *op. cit.* », dans *Congrès marial breton. 5^e session: L'assomption de la B.V.M.*, Nantes-Paris-Vannes, 1925, p. 12.

¹³⁷ C'est une erreur assez courante: certains confondent, en effet, non seulement les genres mais les niveaux. Les textes sur la mort de Marie ne sont pas des documents historiques mais des œuvres religieuses. Le contenu du texte ne peut pas être considéré comme historique, mais le texte est évidemment historique.

Paris BN gr. 1504 de G 1), soit par Méliton de Sardes (L 2), soit par Joseph d'Arimathie (L 6), etc. — ces attributions sont, bien entendu, considérées, par lui, comme artificielles.

- Tous les textes paraissent être distribués en deux groupes : dans le premier, se retrouvent des récits dont la parenté est si étroite que, sans aucun doute, ils dérivent les uns des autres ou d'un ancêtre commun (il s'agit de S 3, AB 1, G 1); dans le second, les récits, généralement plus courts, présentent un certain air de famille, mais la dépendance littéraire est moins accusée : les ressemblances textuelles ne sont ni nombreuses, ni caractéristiques (il s'agit de tous les autres textes).

Cette distribution des textes en deux groupes est certes succincte, mais elle n'en demeure pas moins intéressante, notamment de par certaines idées dont la constatation s'impose — par exemple : l'appartenance à un même groupe d'écrits comme G 1, S 3 et AB 1. De plus, ces deux groupes sont considérés, du point de vue littéraire, comme n'étant pas très indépendants l'un de l'autre. En effet, dans l'un comme dans l'autre, on retrouve les mêmes traits avec, assez souvent, de légères variantes, les deux groupes ne se distinguant vraiment qu'en ce qui concerne la mort de Marie. L'auteur n'en dit pas plus sur ce point ; il a toutefois perçu, fort justement, la seule caractéristique permettant de différencier ces écrits et tout le mérite lui en revient.

Dans ses conclusions, il déduit, que ces textes pourraient dériver tous d'un même récit primitif, dont l'auteur serait éventuellement un dénommé Leucius. Cette idée — rappelons-le — se trouvait déjà dans l'article de A. Le Hir¹³⁸. Tout comme ce dernier, en faisant remonter l'ensemble des récits à un texte primitif, en en dénonçant l'attribution apostolique et en l'adjugeant à un certain Leucius, force est de souligner que l'auteur ne fait que reprendre les schémas hérésiologiques des auteurs anciens.

A cette fin, J. Plessis prend soin de noter que les attributions apostoliques, sous lesquelles ces écrits veulent être cautionnés, sont artificielles. Ainsi l'application du schéma hérésiologique est parfaite : pour enlever toute valeur doctrinale à un écrit, on le débaptise et on le rebaptise sous un nom considéré comme hérétique.

¹³⁸ Voir A. LE HIR, « *op. cit.* », dans *Etudes religieuses, historiques et littéraires* X (1866), p. 526-534.

En dernier lieu, il convient de relever que J. Plessis s'attarde sur les listes d'apôtres, fournies dans les *Dormitiones* et les *Transitus*, pour en dresser un tableau fort intéressant. Malheureusement, un fois encore, l'enquête est conduite en fonction de la valeur historique réelle de ces listes, ce qui conduit l'auteur à s'exprimer de la manière suivante :

...les renseignements de nos textes relativement aux apôtres vivants ou morts sont gravement en défaut...¹³⁹.

Il n'en demeure pas moins que le tableau dressé est à prendre en considération, et demanderait d'ailleurs à être comparé aux autres listes d'apôtres que l'on trouve dans bien des textes anciens.

L'examen un peu long de cette communication a tenté de mettre en relief — afin justement de le démarquer — un type de recherche devenu obsolète par le fait que l'objet sollicité est un ensemble de récits relevant du domaine littéraire et non pas historique. Ce qui ne nous a pas empêché, au cours de la critique, de souligner tous les points marquants de cette courte contribution.

C. Martin Jugie

Martin Jugie a joué — avons-nous déjà dit — un rôle capital dans la recherche sur les traditions relatives au sort final de Marie. Ses travaux sur la question, malgré une orientation théologique certaine, demeurent encore du plus grand intérêt pour qui veut pénétrer dans le dossier ; ils sont d'ailleurs d'une telle importance qu'ils ont occulté toutes les autres recherches de ce savant, qui portèrent sur des domaines assez variés¹⁴⁰.

Il va sans dire que la critique, parfois sévère, qui est menée ici, n'enlève rien à la valeur de l'auteur et de son œuvre.

Les travaux de M. Jugie, dans le domaine qui nous occupe, sont assez nombreux¹⁴¹, mais son œuvre magistrale demeure sans conteste

¹³⁹ J. PLESSIS, « *op. cit.* », dans *Congrès marial breton. 5^e session: L'assomption de la B.V.M.*, Nantes-Paris-Vannes, 1925, p. 9.

¹⁴⁰ Sur l'œuvre de M. Jugie, voir : V. LAURENT, « L'œuvre scientifique du R.P. Martin Jugie », dans *REByz* 11 (1953), p. 9-32 ; D. STIERNON, « L'œuvre mariologique du P. Martin Jugie (1876-1954) », dans *EphMar* 5 (1954), p. 445-448 (il y a dans le titre une faute d'impression : M. Jugie n'est pas né en 1876 mais en 1878) ; S. SALAVILLE, « Le R.P. Martin Jugie, A.A. (1878-1954). Son œuvre mariale », dans *Mar* 17 (1955), p. 147-151.

¹⁴¹ On doit citer notamment : M. JUGIE, « La mort et l'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles », dans *EOr* 25 (1926), p. 5-20,

sa célèbre et imposante synthèse sur *La mort et l'assomption de Marie*, parue en 1944, qui se présente comme une *Etude historico-doctrinale*. De ce livre, qui comprend deux grandes parties — l'une historique et l'autre théologique — seuls quelques chapitres intéressent la littérature apocryphe et patristique sur le sort final de Marie. De fait, ces chapitres avaient déjà été publiés, sous forme d'articles, en 1926 et 1930¹⁴².

De l'œuvre de M. Jugie sur la dormition et l'assomption de Marie, seuls donc quelques points sont ici présentés à partir :

- des articles parus en 1926 et 1930, tels qu'on les trouve dans sa synthèse publiée en 1944¹⁴³ ;
- d'un article relatif à l'*Assomption de la Sainte Vierge*, paru en 1949 dans le cadre d'une œuvre collective¹⁴⁴.

Les premiers vont nous permettre d'analyser les positions historiques et doctrinales de l'auteur à l'égard des écrits apocryphes et patristiques ; le second va nous donner l'occasion d'observer comment les présupposés d'un auteur peuvent conditionner les résultats, non pas d'une recherche, mais d'une critique¹⁴⁵.

p. 129–143, p. 281–307. Cet article a provoqué une polémique entre F. Cavallera et M. Jugie, voir F. CAVALLERA, « A propos d'une enquête patristique sur l'assomption », dans *BLE* 27 (1926), p. 97–116 et M. JUGIE, « L'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles. Réponse à la critique de M. Cavallera », dans *EOr* 26 (1927), p. 18–23. En outre, voir M. JUGIE, « La littérature apocryphe sur la mort et l'assomption de Marie à partir de la seconde moitié du VI^e siècle », dans *EOr* 29 (1930), p. 265–295 — suivi de la critique de J. RIVIERE, « Questions mariales d'actualité », dans *RevSR* 12 (1932), p. 77–89.

Sans oublier : M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale*, Vatican, 1944 (voir la recension de F. CAVALLERA, « Une somme sur l'assomption », dans *BLE* 48 (1947), p. 157–165).

¹⁴² L'article paru en 1926, particulièrement modifié, a servi d'ossature au chapitre II du livre de M. Jugie (p. 56–102) ; il en est de même pour l'article paru en 1930 qui, sensiblement augmenté, a servi de base au chapitre III (p. 103–171).

¹⁴³ Voir M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 56–171.

¹⁴⁴ Voir M. JUGIE, « Assomption de la Sainte Vierge », dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, I, Paris, 1949, p. 619–658. Il s'agit d'un exposé théologique sur la doctrine de l'assomption ; il est antérieur à la proclamation du dogme et il est le dernier mot de son auteur sur cette question : c'est à ce titre qu'il mérite attention et examen.

¹⁴⁵ Les travaux de M. Jugie étant généralement d'une exhaustivité réelle, ses recherches sont donc d'un grand intérêt. Ses critiques et ses conclusions sont bien souvent conditionnées par certains présupposés, dont la mise en évidence paraît nécessaire.

1. *Analyse du livre de M. Jugie*¹⁴⁶

Précédé de très nombreux articles, le livre de M. Jugie doit être considéré comme une *summa* sur les traditions relatives au sort final de Marie, aussi bien du point de vue des traditions littéraires que de celui des traditions topologiques¹⁴⁷. Cette œuvre doit être replacée dans le cadre des recherches «historico-théologiques» qui ont précédé la définition du dogme de l'Assomption par le pape Pie XII en 1950. En fait, l'ouvrage propose même une possible définition du dogme¹⁴⁸; c'est ce qu'on peut appeler, en dehors de toute polémique, un présupposé; ce dernier, qui est sous-jacent à toute la recherche de M. Jugie en la matière, ne doit jamais être perdu de vue si l'on souhaite saisir, de façon critique, la pensée de l'auteur. L'ouvrage magistral de M. Jugie se présente, d'ailleurs, comme «une étude d'ensemble sur la mort et l'assomption de la Sainte Vierge tant du point de vue positif que du point de vue spéculatif»¹⁴⁹.

Comme le titre l'indique fort clairement, l'auteur souhaite traiter non seulement de la mort mais aussi de l'assomption de Marie. Le livre est divisé, à cet effet, en trois grandes parties:

1. la mort et l'assomption de Marie dans l'Écriture et dans la Tradition jusqu'à la fin du IX^e siècle (p. 9–291);
2. la mort et l'assomption de Marie dans les traditions orientales et occidentales à partir du X^e siècle et jusqu'à nos jours (p. 293–500);
3. la mort et l'assomption de la Sainte Vierge, partie spéculative (p. 501–680).

Dans les deux premières parties, l'auteur fait œuvre d'historien. Dans la dernière, où la question de la définibilité de la doctrine est longuement traitée, il fait œuvre de théologien. Quatre excursus, traitant de questions annexes, sont donnés à la fin sous forme d'appendice (p. 681–726).

¹⁴⁶ Voir M. JUGIE, «*op. cit.*», Vatican, 1944, p. 56–171.

¹⁴⁷ Seules les premières intéressent le présent propos, au sujet des secondes, voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 490–492.

¹⁴⁸ Voir M. JUGIE, «*op. cit.*», Vatican, 1944, p. 708–709.

¹⁴⁹ M. JUGIE, «*op. cit.*», Vatican, 1944, p. VII.

Dans le cadre de cette analyse, il n'est question que des chapitres II et III de la première partie, ceux traitant de la littérature patristique et apocryphe¹⁵⁰.

*M. Jugie et la littérature patristique sur le sort final de Marie*¹⁵¹

Le chapitre II de la première partie, consacré à la tradition patristique sur le sort final de Marie, embrasse la période qui va des débuts jusque vers la fin du VI^e siècle. A l'origine de ce chapitre, on trouve un article publié dans les *Echos d'Orient*, très sévèrement critiqué, à juste titre d'ailleurs, par F. Cavallera. En 1926, M. Jugie, après avoir rejeté comme sans valeur divers textes habituellement invoqués, avait proposé un certain nombre d'autres écrits où, selon lui, il était question d'assomption. La même année, F. Cavallera avait refusé les considérations du Père assomptionniste et avait démontré que ces textes n'avaient vraiment pas la signification qu'on leur prêtait. En 1944, M. Jugie reconnaissait implicitement la justesse de cette critique et ne retenait que des témoignages considérés comme les plus difficilement contestables¹⁵².

Un bref résumé du contenu de ce chapitre n'est pas inutile, même s'il ne concerne, en fin de compte, que d'assez loin le dossier. Tout d'abord, M. Jugie observe que «la tradition antérieure au concile de Nicée ne nous fournit aucun témoignage sur l'assomption». Pour cette période, le chapitre est nettement en retrait par rapport à l'article qui proposait de nombreux témoignages, tous contestés dans la critique de F. Cavallera. Pour la période suivante qui va du concile de Nicée au concile d'Ephèse (325–431), les témoignages sont sensiblement plus importants mais concernent plutôt la mémoire de Marie que sa dormition ou son assomption. L'auteur constate, il convient de le souligner, que la tradition est muette sur le sort final de Marie, ce qui ne l'empêche pas d'examiner les témoignages difficiles d'Ephrem,

¹⁵⁰ D'autres points de ce livre ont été l'objet d'une analyse critique dans le cadre de notre livre. Voir notamment S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 14–16 (sur l'examen des considérations préliminaires, où M. Jugie définit la notion de ce qu'il appelle le «mystère de l'assomption»).

¹⁵¹ Voir M. JUGIE, «*op. cit.*», dans *EOr* 25 (1926), p. 5–20, p. 129–143, p. 281–307. Voir aussi la critique de F. CAVALLERA, «*op. cit.*», dans *BLE* 27 (1926), p. 97–116 et la réponse de M. JUGIE, «*op. cit.*», dans *EOr* 26 (1927), p. 18–23. Et bien sûr M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 56–102.

¹⁵² Voir M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 65, n. 1.

de Grégoire de Nysse, de Sévérien de Gabala, de Jérôme, d'Augustin et de Paulin de Nole. Il étudie ensuite les témoignages plus sérieux d'Ambroise de Milan pour l'Occident et d'Epiphane de Salamine pour l'Orient. L'analyse du témoignage d'Epiphane est particulièrement bien menée et mérite attention, d'autant que l'avis de M. Jugie sur ce sujet est des plus exacts. Il en va de même pour l'examen de l'homélie attribuée à Timothée de Jérusalem : la présentation, de valeur, est pertinente, même si, dans ce cas, les conclusions demeurent discutables face aux critiques formulées, quelques années plus tard, par B. Capelle — surtout quant à sa datation et à son attribution¹⁵³. Pour la dernière période qui va du concile d'Ephèse au concile de Constantinople (431–553), l'auteur estime que l'intérêt de la tradition patristique a porté sur la question de la maternité divine de Marie ; que jusqu'au règne de Justinien, il n'a existé toujours qu'une seule solennité, désignée sous le nom de Mémoire de Marie, honorant exclusivement la maternité divine. Il situe sous le règne de Justinien l'apparition des fêtes mariales de l'Annonciation, de la Nativité et de la Présentation, mais affirme l'inexistence d'une fête de la Dormition ou de l'Assomption à cette époque. L'Eglise de Jérusalem durant cette période ne parle pas encore de tombeau de Marie à Gethsémani ou ailleurs ; les témoignages concernent uniquement une tradition relative à la maison de Marie, qu'ils localisent d'une manière vague : sur le Mont des Oliviers — tel est son avis. Il en va de même pour les traditions mariales de Constantinople, localisées aux Blachernes, aux Chalcopratria et aux Hodèges, qui ne concernent pas le tombeau mais seulement la maison de Marie. D'autre part, l'historicité et l'ancienneté de la tradition d'Ephèse sur la mort de Marie sont contestées. Quant au chapitre III des *Noms Divins*, œuvre attribuée au Pseudo-Denys l'Aréopagite, il ne concerne pas, selon lui, Marie, mais plutôt Jésus.

M. Jugie observe que le résultat de son examen pour la période considérée est quelque peu décevant : de témoignage absolument formel sur l'assomption — telle qu'il l'entend — l'auteur n'en a rencontré aucun, si ce n'est le texte de Timothée de Jérusalem, dont l'authenticité est contestée. Pour lui, « les Pères qui disent que Marie est morte en parlent comme d'une chose allant de soi, non comme témoins d'un fait historique certifié par la tradition ». D'ailleurs, il fait remarquer

¹⁵³ Voir B. CAPELLE, « Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem », dans *EL* 63 (1949), p. 5–26.

qu'«à Jérusalem même, si l'on s'avise, à partir du V^e siècle, de montrer à Gethsémani, la maison qu'aurait habitée la Vierge...on se tait sur son tombeau»¹⁵⁴. Il préfère ainsi, en d'autres termes, s'en remettre à l'avis d'Epiphane de Salamine, qui estimait que «Personne ne sait quelle a été la fin terrestre de la Mère de Dieu»¹⁵⁵.

Le silence des sources patristiques sur l'assomption, jusqu'à la fin du VI^e siècle, pourrait signifier que cette croyance n'était pas encore apparue à cette époque, du moins sous la forme recherchée par M. Jugie. Une remarque de F. Cavallera est, de ce point de vue, des plus pertinentes :

Le silence sur sa mort...signifie que si l'on ne parle pas de la mort de la Sainte Vierge, c'est que l'on n'a rien de particulier à en dire, qu'on la considère comme un fait acquis. S'il y avait quelque doute, on en aurait parlé. On ne peut donc conclure que l'Eglise était incertaine sur la réalité du fait¹⁵⁶.

Ainsi, en parlant du silence des sources sur la mort de Marie, ce critique implique le silence de ces mêmes sources sur l'assomption et l'inexistence de cette doctrine à époque ancienne. Ce qui ne signifie pas pour autant qu'aucune croyance sur le sort final de Marie ne soit envisageable avant la fin du VI^e siècle.

Une dernière remarque paraît encore nécessaire : M. Jugie établit une distinction entre écrits patristiques et écrits apocryphes : les premiers, selon lui, relèvent de la tradition et les seconds de la légende. D'un point de vue pratique, cette distinction n'est pas très nette dans l'esprit de l'auteur : ainsi, par exemple, il range dans la littérature apocryphe l'œuvre d'un auteur comme Jean de Thessalonique, qui serait plutôt à classer dans la littérature patristique.

Jean de Thessalonique a été archevêque, au VII^e siècle et son discours sur la dormition de Marie ne pose pas de problèmes d'authenticité ou d'attribution : c'est donc à juste titre qu'il peut être considéré comme l'œuvre d'un Père de l'Eglise.

Cela montre, s'il en était encore besoin, l'ambiguïté de telles classifications qui peuvent, à la limite, se concevoir d'un point de vue « théologique » mais non pas d'un point de vue « historique ».

¹⁵⁴ M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 101-102.

¹⁵⁵ A ce sujet, voir plus haut n. 10.

¹⁵⁶ F. CAVALLERA, « *op. cit.* », dans *BLE* 48 (1947), p. 161.

La littérature chrétienne ancienne peut être distribuée entre : écrits canoniques, patristiques, apocryphes ; mais cette division ne doit pas correspondre, d'un point de vue historique, à une périodisation. A une certaine époque, par exemple, comme on l'a déjà dit, des écrits canoniques et apocryphes ont coexisté sans aucune distinction de quelque sorte que ce soit. De ce point de vue, la distinction ne peut être effective, car elle ne correspond à aucune réalité historique : elle est seulement le résultat d'une distinction postérieure ; l'appliquer serait commettre un anachronisme.

*M. Jugie et la littérature apocryphe sur le sort final de Marie*¹⁵⁷

Dans ce chapitre, M. Jugie souligne la marginalité de la tradition apocryphe par rapport à la tradition patristique, qui en serait — selon lui — tout à fait indépendante. A l'origine de ce chapitre, on trouve l'article publié en 1930 dans les *Echos d'Orient*. Sur certains points, le chapitre est considérablement augmenté par rapport à l'article.

Les « Considérations générales sur les apocryphes », introduisant le chapitre, méritent la plus ample attention. Quelques constatations sont tout particulièrement intéressantes à relever :

Les récits du *Transitus Mariae* font partie des apocryphes du Nouveau Testament... Ce sont en général des légendes, de purs produits de l'imagination, dont le degré de vraisemblance est fort variable. Généralement dépourvus de valeur pour ce qui regarde les faits, ils ne sont pas sans importance pour l'histoire des doctrines, et reflètent souvent l'opinion commune du milieu où ils ont paru... Les apocryphes ont fleuri dans les milieux orthodoxes comme dans les milieux hérétiques, mais surtout parmi ces derniers¹⁵⁸.

L'approche de M. Jugie est assez positive dans l'ensemble ; on peut plus ou moins y souscrire sans aucune difficulté. Ainsi, d'après lui, les apocryphes sur le sort final de Marie optent tous pour la mort naturelle, suivie ou non de la résurrection ; ils écartent aussi bien l'hypothèse de la mort par le martyre que celle de l'immortalité. Ce qui paraît assez sûr : à l'époque de la rédaction de ces apocryphes, l'hypothèse de l'im-

¹⁵⁷ Voir M. JUGIE, « *op. cit.* », dans *EOr* 29 (1930), p. 265-295. Voir aussi la critique de J. RIVIERE, « *op. cit.* », dans *RevSR* 12 (1932), p. 77-89. Et bien sûr : M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 103-171.

¹⁵⁸ M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, 103-104.

mortalité n'était pas encore apparue; quant à celle de la mort par le martyr, elle n'a jamais eu réellement de partisans, du moins d'après les sources à nous parvenues.

M. Jugie passe ensuite en revue les textes apocryphes. Sans être définitif, cet examen constitue le « corpus » le plus complet et la mise au point la plus critique des témoignages apocryphes connus en son temps. Dans la mesure du possible, l'ordre chronologique est suivi; de plus, y sont rattachées à des récits-types les recensions qui en dépendent ou paraissent en dépendre. L'auteur reconnaît toutefois que « sur plus d'un point cet essai ne sera que conjectural ». Les textes sont regroupés de la manière suivante: les récits les plus anciens, qui paraissent remonter aux V^e et VI^e siècles (la *Dormitio syriacque* S 1, le *Pseudo-Méliton*, le *Pseudo-Jean* ainsi que les recensions qui en dépendent et presque tous les textes coptes); les apocryphes du VII^e siècle (le récit de Jean de Thessalonique, un *Transitus* copte, le *Transitus latin* « W », un *Transitus* arménien et le *Transitus du Pseudo-Joseph d'Arimathie*); la lettre du Pseudo-Denys à Tite; enfin, le récit de l'*Histoire Euthymiaque*.

Dans le cadre de cette analyse, il n'est pas question de considérer dans le détail les positions de M. Jugie sur chacun de ces textes. Il convient cependant de préciser que son étude facilite considérablement l'accès aux textes. A ce titre déjà, elle mérite la plus ample attention; c'est également une mine d'informations dont la validité demeure, même si certaines conclusions paraissent discutables.

Certains points de vue de F. Cavallera, dans sa recension du livre de M. Jugie, méritent maintenant d'être soulignés:

A propos de ces textes...plusieurs problèmes se posent qui demanderaient une monographie spéciale¹⁵⁹.

On peut dire, d'autre part, que le sévère recenseur situe les problèmes à plusieurs niveaux:

– Niveau 1:

...l'établissement critique du texte que seule pourrait assurer une collaboration de savants au courant de toutes les anciennes littératures chrétiennes...;

¹⁵⁹ F. CAVALLERA, « op. cit. », dans *BLE* 48 (1947), p. 162.

– Niveau 2 :

...(des) recherches chronologiques (qui sont) extrêmement délicates. Ces problèmes de chronologie sont en dépendance des rapports que l'on peut établir, d'après le contenu, entre toutes ces pièces, quelle que soit la langue dans laquelle elles sont parvenues. Mais il faut des recherches très minutieuses pour établir les thèmes vraiment communs¹⁶⁰.

On le constate, en 1947 déjà, F. Cavallera avait pris la vraie mesure des problèmes. Sur un autre plan il faisait d'ailleurs remarquer :

Ces apocryphes ont...joué un rôle considérable non seulement dans le développement artistique mais dans celui de la pensée elle-même¹⁶¹.

On trouve même chez cet excellent critique l'idée que, par delà deux prototypes, qui semblent admis par M. Jugie — il s'agit, semble-t-il, d'une erreur de Cavallera car jamais Jugie n'émet cette idée explicitement — « on peut remonter plus loin et partir d'un même archétype »¹⁶². On va d'ailleurs retrouver plus tard cette idée chez B. Bagatti.

M. Jugie termine ce chapitre par quelques considérations sur la valeur historique et doctrinale des apocryphes et sur leur influence dans les domaines de la liturgie, de la théologie et de l'art. D'un point de vue historique, pour lui, la valeur de ces textes apocryphes est « absolument nulle » ; et d'ajouter qu'il ne saurait partager le sentiment de Jean de Thessalonique, qui a cru à un récit primitif sur la mort de Marie rédigé par des témoins oculaires. Il exprime, de plus, la conviction « qu'aucune tradition positive authentique et remontant jusqu'aux apôtres n'a existé dans l'ancienne Eglise sur la manière dont la Mère de Dieu a quitté cette terre ». Ce jugement sévère résulte des divergences et contradictions que M. Jugie a relevées dans les divers récits, et qu'il regroupe sous trois rubriques : 1. contradictions sur l'époque de la mort ; 2. contradictions sur le lieu de la mort et sur le lieu de la sépulture ; 3. contradictions sur les circonstances de la mort, de l'assomption, de la résurrection ou de la non-résurrection. Tout comme J. Plessis, il ne tient aucun compte du genre littéraire de ces textes. En effet, ces écrits apocryphes — répétons-le — ne sont pas des documents historiques, il est donc difficile de leur demander des renseignements

¹⁶⁰ F. CAVALLERA, « *op. cit.* », dans *BLE* 48 (1947), p. 162.

¹⁶¹ F. CAVALLERA, « *op. cit.* », dans *BLE* 48 (1947), p. 163.

¹⁶² F. CAVALLERA, « *op. cit.* », dans *BLE* 48 (1947), p. 162.

historiques. Il semble qu'on peut expliquer les contradictions et les divergences si l'on prend en compte la dimension diachronique, et non pas seulement la dimension synchronique. D'autre part, il y a un lien de cause à effet entre les contradictions constatées par M. Jugie dans ces textes et les différentes étapes possibles de l'évolution de la croyance sur la mort et le devenir posthume de Marie. Du point de vue doctrinal, pour M. Jugie, les textes apocryphes méritent de retenir l'attention de l'historien du dogme, parce qu'ils fournissent des renseignements sur les premières solutions qu'a données la piété chrétienne au problème posé par la mort de Marie. Selon lui, la question du corps de Marie ne s'est posée qu'après le concile d'Ephèse de 431 ; c'est dès cette date que les penseurs chrétiens ont répugné à admettre que Marie ait pu subir le sort commun à tous les mortels et que son corps virginal ait pu connaître la corruption du tombeau. Ainsi, après le concile d'Ephèse, les auteurs d'apocryphes sur la mort de Marie ont tenté d'apporter une solution à cette question, et ils l'ont fait de diverses manières. Le jugement doctrinal de M. Jugie prétend venir à l'appui de son jugement historique. A aucun moment, l'auteur n'envisage que la croyance à l'assomption ait pu avoir un quelconque antécédent. Pour lui, cette croyance ne peut pas être le produit d'une évolution, c'est-à-dire de la transformation d'une croyance antérieure. En fait, le concile d'Ephèse de 431 ne permet pas expliquer l'émergence de la croyance en l'assomption. Ce qui était en cause à Ephèse — en ce qui concerne notre propos — ce n'était nullement la question de l'assomption, mais plutôt celle du titre de *Theotokos*. L'apparition de la croyance en l'assomption, qui est le fruit d'une évolution de la croyance en la dormition, s'expliquerait mieux dans le contexte du conflit entre monophysites sévériens et julianistes, qui date du VI^e siècle. En conclusion à son étude sur les apocryphes, M. Jugie pense qu'il ne faut, somme toute, ni exagérer, ni minimiser leur importance et leur influence. Il ajoute alors :

Dans le domaine de la doctrine, ils sont, à leur manière, des témoins de l'ancienne tradition, des échos de la pensée chrétienne, à l'époque où ils ont été composés. Presque tous ceux qui sont parvenus jusqu'à nous ont pour auteurs des catholiques ou des monophysites...¹⁶³.

¹⁶³ M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 170.

On ne peut que souscrire à une telle conclusion qui témoigne de l'intérêt de l'auteur pour ces textes, allant même à les considérer comme une étape vers l'assomption. Il faut souligner une tension quelque peu contradictoire chez M. Jugie : d'une part il dénie toute valeur à ces textes ; d'autre part, il les considère comme une étape vers l'assomption. A l'origine de cette contradiction, on peut supposer l'embarras de l'auteur à l'égard des apocryphes, qui ne sont pas pour lui des écrits reconnus par l'Eglise catholique, et dans lesquels il ne saurait ni chercher ni trouver explicitement les racines d'un dogme dont il souhaite la définition.

Les études de M. Jugie, autant sur les écrits patristiques que sur les écrits apocryphes, sont du plus grand intérêt pour l'approche des traditions anciennes sur la mort de Marie. Elles souffrent néanmoins — on a pu le constater en maintes occasions — d'un certain présupposé, qui tend à enlever toute valeur à ces documents à partir du moment où ils n'attestent pas l'assomption telle que l'auteur a tendance à vouloir la définir.

2. *Analyse de l'article de M. Jugie*¹⁶⁴

Cet article est une contribution théologique à ce qui deviendra le dogme de l'Assomption. Il n'est en réalité qu'un résumé du célèbre ouvrage dont seuls deux chapitres viennent d'être l'objet d'un long examen. Par rapport à ce dernier, il n'apporte rien de réellement nouveau, toutefois, certains points sont intéressants, car ils dénotent de manière frappante comment le présupposé d'une recherche peut en conditionner le résultat.

La définition du mot « assomption », donnée par M. Jugie, mérite d'être tout d'abord relevée :

Ce mot désigne directement l'acte par lequel Dieu a transporté au ciel la Sainte Vierge en son corps et en son âme glorifiés, aussitôt après son départ de cette terre¹⁶⁵.

Pour lui, puisque la documentation canonique et patristique des premiers siècles se tait sur la manière dont Marie a quitté cette terre,

¹⁶⁴ Voir M. JUGIE, « *op. cit.* », dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, I, Paris, 1949, p. 619-658.

¹⁶⁵ M. JUGIE, « *op. cit.* », dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, I, Paris, 1949, p. 621.

il faut faire abstraction du mode selon lequel s'est opéré ce départ. Autrement dit, ce qui est important, c'est que Marie soit montée au ciel, corps et âme, et non pas qu'elle ait subi ou non la mort. Ainsi, afin d'affirmer l'assomption, il est prêt à faire abstraction de la dormition. De ce fait, il se trouve en totale contradiction avec les textes anciens sur le sort final de Marie (les écrits syriaques et leurs dérivés) et avec une certaine partie de la tradition orientale (le Pseudo-Jean — G 1) et de la tradition occidentale (le Pseudo-Méliton — L 2). Pour des raisons principalement théologiques, il cherche à contester, comme non recevable, l'existence de la dormition, alors que celle-ci est largement attestée, allant même jusqu'à récuser les écrits qui affirment à la fois la dormition et l'assomption (par exemple les textes coptes et leurs dérivés). Cette position est évidemment des plus discutables: on ne voit pas, en effet, comment l'assomption peut être affirmée, tandis que la dormition est niée, alors même que l'assomption est un développement de la dormition¹⁶⁶.

Pour M. Jugie, la dormition est, en revanche, une déviation tardive de l'assomption. Cette position est adoptée sur la base des développements de la croyance en la dormition qui apparurent tant en Occident qu'en Orient à partir du VIII^e siècle. Il paraît difficile de souscrire à cette thèse: les développements de la dormition sont, en effet, plutôt des résurgences de l'ancienne croyance, en réaction contre l'assomption, qui se sont produits à cause de la diffusion de certains apocryphes comme le Pseudo-Jean en Orient et le Pseudo-Méliton en Occident¹⁶⁷. En réalité, il apparaît qu'en contestant l'existence de la dormition, en tant que doctrine reconnue dans l'Eglise ancienne, l'auteur a le dessein de réduire ainsi les oppositions que l'assomption a bien souvent soulevées¹⁶⁸. Et cela justement parce que l'assomption avait déjà été considérée, par Jean le Géomètre et par le Pseudo-Jérôme — pour ne citer que

¹⁶⁶ De nombreux témoins anciens permettent d'établir que la croyance à la dormition est apparue, dans l'histoire, avant celle de l'assomption. A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 16-21.

¹⁶⁷ Sur ce sujet, quelques pistes méritent d'être signalées, notamment deux études comparatives, d'une part, entre le Pseudo-Jean et l'écrit de Jean le Géomètre (X^e siècle) et d'autre part, entre le Pseudo-Méliton et l'écrit du Pseudo-Jérôme (IX^e siècle), pourraient conduire à démontrer d'abord l'antiquité du Pseudo-Jean et du Pseudo-Méliton, ensuite que les écrits de Jean le Géomètre et du Pseudo-Jérôme ne font que reprendre une croyance contenue respectivement dans le Pseudo-Jean et dans le Pseudo-Méliton.

¹⁶⁸ Et qu'elle soulevait encore avant la proclamation du dogme parmi les tenants de la thèse mortaliste. Il faut préciser, pour plus de clarté, que les présupposés de l'auteur

les chefs de file, tant en Orient qu'en Occident — comme seconde par rapport à la dormition. En contestant la dormition, car attestée dans des écrits apocryphes, considérés comme marginaux et hérétiques, il cherche à réduire l'opposition à l'égard de l'assomption, c'est pourquoi il estime que, chronologiquement, la dormition est seconde par rapport à l'assomption, inversant ainsi, probablement, la réalité historique à des fins théologiques¹⁶⁹.

Pour prouver l'existence de l'assomption, M. Jugie mène son enquête d'abord dans la tradition des six premiers siècles, ensuite dans les traditions grecque et latine à partir du VII^e siècle, enfin la question de la définibilité du mystère de l'assomption est examinée (c'est la partie spéculative de l'article). En réalité, comme il a déjà été précisé, l'auteur reprend, de manière condensée et résumée, les éléments de sa grande synthèse sur *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*. Cette contribution permet de prendre rapidement connaissance de la question sans se plonger dans le livre : c'est là, justement, son principal intérêt pour le lecteur qui serait pressé.

Il convient de remarquer que cet article a été écrit à la veille de la décision pontificale sur la définition dogmatique de l'assomption de Marie. Ce n'est certainement pas un hasard si les éléments de cette décision ont correspondu, en gros, aux idées de M. Jugie. En effet, Pie XII, en 1950, a défini le dogme de l'Assomption en des termes presque identiques à ceux du célèbre Père assomptionniste, faisant abstraction, comme les travaux de cet auteur le proposaient, de la question de la mort, dont ni l'histoire, ni bien sûr la théologie ne peuvent établir la certitude.

A la suite de cet examen, une question capitale doit être posée : comment apprécier, maintenant, l'œuvre de M. Jugie sur le dossier relatif au sort final de Marie, comme celle d'un historien ou comme celle d'un théologien ? Rappelons que l'auteur s'est toujours considéré comme un théologien travaillant avec des moyens scientifiques, jamais il ne s'est voulu historien. C'est pourquoi, ce serait le trahir que de l'envisager autrement que comme un théologien. L'histoire a toujours été pour lui un instrument soutenant le discours théologique. On comprend mieux

son d'ordre théologique et non pas d'ordre historique, mais que forcément ils influent sur sa présentation historique du dossier.

¹⁶⁹ L'auteur adopte vis-à-vis de ses contradicteurs, il est piquant de le constater, le schéma des hérésiologues anciens, voir à ce sujet plus haut, n. 137.

ainsi, d'un point de vue historique bien entendu, les limites qu'il faut imposer aux travaux de M. Jugie, qui ont été guidés, comme il se doit d'ailleurs, par des préoccupations d'ordre essentiellement théologique. Ce jugement n'enlève rien à la valeur de son travail, dont l'importance demeure fondamentale. De fait, même pour l'historien, les travaux de M. Jugie sont quasi incontournables, demeurant ainsi un point de départ dont la validité ne s'est pas démentie jusqu'à présent¹⁷⁰.

D. Antoine Wenger

Il convient de saluer, d'emblée, l'érudition avec laquelle Antoine Wenger, en dépit de ses activités journalistiques, s'est intéressé aux traditions littéraires sur le sort final de Marie. A ce grand savant revient, en effet, le mérite d'avoir fait connaître des textes, d'importance capitale, sur la mort et le devenir posthume de Marie, jusqu'alors inconnus.

Bien que leurs problématiques respectives aient été fort différentes, les recherches de A. Wenger complètent et assurent, d'une certaine manière, celles de M. Jugie.

A. Wenger a surtout été — avons-nous déjà dit — un inventeur et un éditeur de textes, notamment d'inédits en grec et en latin¹⁷¹; mais ce n'est pas à ce titre que ses études sont examinées ici¹⁷². Les travaux de A. Wenger, dans le domaine qui nous préoccupe, n'étant pas tellement nombreux¹⁷³ — en dehors bien sûr des éditions de textes — ses idées vont être regroupées ici sous deux rubriques principales: la première, concernant celles développées dans le cadre d'un livre¹⁷⁴; la seconde, touchant celles soutenues dans le cadre d'un article¹⁷⁵.

¹⁷⁰ Il est peut-être intéressant de remarquer que les travaux de M. Jugie ont été fort contestés sur le plan théologique: voir, entre autres, J. COPPENS, dans *ETHL* 44 (1947), p. 5–35. Il ne nous appartient pas d'entrer dans le détail d'une discussion au sujet de la définibilité de l'Assomption — d'ailleurs maintenant dépassée, étant donné la proclamation du dogme en 1950.

¹⁷¹ Parmi les textes inédits publiés par A. Wenger, on doit citer: le *Transitus grec* «R» (G 2); le *Transitus latin* «A» (L 3); l'homélie sur l'assomption de Marie attribuée à Théoteknos de Livias (G 5); les homélies sur l'assomption de Marie attribuées à Cosmas Vestitor (L 7).

¹⁷² Cet aspect des travaux de A. Wenger a déjà été présenté, voir plus haut.

¹⁷³ Ces travaux sont les suivants: A. WENGER, *L'assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle. Etudes et documents*, Paris, 1955; A. WENGER, «Foi et piété mariales à Byzance», dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, V, Paris, 1958, p. 923–981.

¹⁷⁴ Voir A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955.

¹⁷⁵ Voir A. WENGER, «*op. cit.*», dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, V, Paris, 1958, p. 923–981.

1. *Analyse du livre de A. Wenger*¹⁷⁶

Le très important travail de A. Wenger intitulé *L'assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle* se présente comme « un ouvrage de recherche et d'histoire des textes »¹⁷⁷. Ce sont les opinions de l'auteur relatives aux apocryphes et aux notions de « dormition » et d'« assomption » qui font ici l'objet de notre analyse.

A. Wenger reconnaît que « l'idée d'assomption mariale apparaît en premier lieu, du point de vue de l'histoire littéraire, dans les écrits apocryphes »¹⁷⁸. Ainsi, contrairement à M. Jugie, il admet, implicitement, la valeur des apocryphes et leur ancienneté, mais il établit une distinction formelle entre l'« histoire littéraire » et certainement aussi — car il ne le dit pas de façon explicite — l'« histoire doctrinale ». Il ne paraît pas inutile de citer A. Wenger, afin d'essayer de mieux comprendre les principes qui guident sa recherche :

L'histoire littéraire des apocryphes de la dormition est fort complexe. Il existe une grande variété de types originaux, et dans chaque famille, un nombre impressionnant de versions anciennes. Le genre lui-même est traité avec une extrême liberté : tantôt les textes sont abrégés... tantôt ils sont amplifiés... Souvent cette amplification se fait par un procédé de contamination... Ces récits contaminés sont à leur tour transcrits, traduits, transformés. Dans ces conditions le classement des types, la recherche des sources, sont un problème critique ardu qui suppose au préalable la connaissance et la publication de tous les textes. Alors seulement, on peut songer à entreprendre l'étude des familles diverses et déterminer pour chacune d'elles le noyau primitif du récit¹⁷⁹.

Dans ce passage, l'auteur pose les bases de la recherche future avec un réalisme certain. On ne saurait qu'agréer de telles perspectives, même si, dans le cas précis des écrits sur le sort final de Marie, il semble difficile, à cause de l'étendue et de la diversité du dossier, de se lancer dans l'édition des textes avant une étude critique portant sur l'ensemble de cette littérature¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Voir A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955.

¹⁷⁷ A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 5.

¹⁷⁸ A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 9-10.

¹⁷⁹ A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 17.

¹⁸⁰ Avant d'entreprendre un laborieux travail d'édition, il paraît en effet nécessaire de prendre connaissance des problèmes que pose l'ensemble des textes sur la dormition et l'assomption de Marie — ce que nous avons tenté de réaliser dans notre ouvrage.

Dans le même ouvrage, il porte cependant une appréciation, pour le moins surprenante, sur les apocryphes, en affirmant :

Les apocryphes sont des fleuves aux sources troubles ; mais ils charrient quelquefois dans leurs eaux boueuses la paillette d'or qui ne saurait être ternie¹⁸¹.

On le constate, l'auteur — paraphrasant Jérôme, car cette phrase est de lui — n'arrive pas, malgré de bonnes dispositions vis-à-vis des apocryphes, à se départir des préjugés que les théologiens possèdent, ou possédaient encore jusqu'à il n'y a pas si longtemps ; cela est regrettable, car ces préjugés conditionnent les résultats de la recherche au niveau de l'analyse historique.

Il n'est bien entendu pas question de mettre en doute, d'une quelconque manière, les excellentes compétences philologiques de A. Wenger. Le préjugé conditionne uniquement les résultats de la critique historique, par exemple : le rapprochement entre la finale du *Transitus grec* « R » (G 2) avec la finale de la *Dormitio syriacque* (S 1), qui ne paraît pas autrement fondé que sur le plan littéraire.

Il convient maintenant de rappeler les deux principes qui ont guidé les recherches de l'auteur : 1. « le souci de faire aussi exactement que possible l'histoire littéraire des textes publiés » ; 2. « la préoccupation de retracer avec non moins d'acribie l'histoire de la croyance à l'assomption de Marie »¹⁸².

Pour lui, l'histoire littéraire doit ainsi contribuer à corroborer l'histoire doctrinale : mais elle suppose comme établi le principe de la seule croyance en l'assomption de Marie. Tout au long de son livre, il semble vouloir éviter systématiquement d'ouvrir le débat théologique au sujet de la dormition et de l'assomption. Ce qui ne l'empêche pas de dire, dans l'avant-propos, les motivations réelles de son travail :

...nous croyons que ce travail...nous permet d'affirmer que cette croyance est plus ancienne et mieux attestée qu'on ne le pense communément¹⁸³.

Autrement dit, d'après lui, les textes édités doivent prouver ce postulat : la croyance en l'assomption est ancienne. D'ailleurs, il retient, dans

¹⁸¹ A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 67.

¹⁸² A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 13.

¹⁸³ A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 13.

les textes apocryphes qu'il livre, «l'affirmation invariable de l'assomption de Marie en corps et en âme»¹⁸⁴. A l'origine de cette croyance, «il faut placer un principe qui dépasse la force d'une idée simplement humaine»¹⁸⁵. En éditant ces textes, l'auteur veut prouver que l'ancienneté de cette croyance en l'assomption est une chose établie; il ne s'interroge pas plus avant sur la question du rapport entre la dormition et l'assomption. On peut encore une fois le remarquer: malgré une objectivité certaine, la recherche de A. Wenger, sur le plan historique, demeure conditionnée par un présupposé théologique; ce qui n'enlève d'ailleurs rien à la valeur de son travail d'édition. En revanche, on peut émettre quelques réserves sur l'analyse littéraire et l'analyse historique des textes édités. L'auteur ne tient, par exemple, aucun compte des traditions orientales, en dehors de la *Dormitio syriaca* S 1¹⁸⁶. Il s'intéresse principalement aux textes grecs et latins qui relèvent de la croyance en l'assomption, négligeant ainsi totalement les textes qui affirment la croyance en la dormition¹⁸⁷. Ces réserves se comprennent cependant quand on sait que l'auteur n'édite que des écrits qui affirment la croyance en l'assomption¹⁸⁸.

2. Analyse de l'article de A. Wenger¹⁸⁹

Dans un article intitulé *Foi et piété mariales à Byzance*, A. Wenger se propose d'exposer les points de la doctrine mariale mis en évidence par la théologie byzantine, et d'examiner les formes particulières qu'a revêtues la piété mariale byzantine au cours de son histoire. Seul le second paragraphe de cette longue et remarquable contribution, consacrée à l'assomption, intéresse notre propos. Il remarque d'abord que «la tradition byzantine, unanime, fait consister la fin terrestre de Marie dans le mystère de la dormition, c'est-à-dire dans la mort»¹⁹⁰. Puis il souligne que cette mort n'a pas revêtu les caractères d'une mort commune,

¹⁸⁴ A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 205.

¹⁸⁵ A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 205.

¹⁸⁶ A. Wenger retient cette *Dormitio syriaca* S 1 car il considère qu'elle atteste la croyance à l'assomption. Il s'agit d'ailleurs d'une question tout aussi délicate que débattue, voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 82-84.

¹⁸⁷ Comme par exemple tous les textes de la tradition syriaca (sauf S 1) et surtout la *Dormitio grecque* du Pseudo-Jean (G 1).

¹⁸⁸ Il s'agit de G 2, G 5, L 3, et L 7.

¹⁸⁹ Voir A. WENGER, «*op. cit.*», dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, V, Paris, 1958, p. 923-981.

¹⁹⁰ A. WENGER, «*op. cit.*», dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, V, Paris, 1958, p. 932.

car le corps de Marie, déposé pour un temps dans la tombe, n'a pas connu la corruption et qu'il a été ressuscité par Jésus afin qu'elle puisse jouir de la vie éternelle dans son corps et dans son âme. Par ailleurs, tout comme dans son livre, il soutient que le *Transitus grec* « R » est le texte le plus ancien sur le sort final de Marie, que la *Dormitio syriaque* fragmentaire (S 1) et le Discours de Jean de Thessalonique (G 3) en dépendent, donc que cet « apocryphe grec de la dormition enseignait aussi l'assomption de Marie »¹⁹¹. Un tel jugement implique cependant une filiation qui n'est pas du tout démontrée sur le plan doctrinal¹⁹². Ce qui paraît certain en revanche — et en cela l'auteur a raison — c'est que le *Transitus grec* « R » est probablement le plus ancien représentant de la croyance en l'assomption, mais il paraît difficile de soutenir qu'il est le plus ancien témoin relatif à la dormition et à l'assomption de Marie.

Dans ce même article, A. Wenger s'intéresse au problème de « la médiation mariale en tant que corollaire de l'assomption corporelle »¹⁹³. Avec raison, il observe que la doctrine de la médiation mariale s'est déployée à partir de la doctrine de l'assomption, comme cette dernière — doit-on ajouter — s'est d'ailleurs développée à partir de la doctrine de la dormition. A une certaine époque, la doctrine de la médiation mariale ne fut plus mise en relation avec la doctrine de l'assomption. Il est possible que la raison de cette rupture tienne aux tensions, à partir du VIII^e siècle, entre la doctrine de l'assomption et celle de la dormition.

Dans cette contribution, fournissant une foule d'informations sur tout ce qui touche « la foi et la piété mariales à Byzance », A. Wenger

¹⁹¹ A. WENGER, « *op. cit.* », dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, V, Paris, 1958, p. 935.

¹⁹² Voir plus haut, n. 188.

¹⁹³ La médiation mariale, corollaire de l'assomption corporelle: elle peut être considérée comme faisant partie intégrante du thème « Marie nouvelle Eve ». D'après A. Wenger, chez les théologiens byzantins, « l'affirmation de la médiation mariale a suivi une voie qu'on pourrait appeler historique » (A. WENGER, « *op. cit.* », dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, V, Paris, 1958, p. 941), car pour eux le thème de la médiation est lié au thème de l'assomption. Plusieurs étapes seraient à distinguer: on parla d'abord d'intercession, puis de médiation, enfin on considéra Marie comme médiatrice auprès du médiateur, c'est-à-dire auprès de Jésus (voir par exemple: Jean le Géomètre, *Vie de la Vierge*, 57–59, dans A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 404–407). Plus tard, on observa la médiation mariale en elle-même, et non plus en relation avec la doctrine de l'assomption.

Une telle perspective demanderait à être nuancée. Voir notamment D. FERNANDEZ, « *Maria Mediatrix* en la época patrística », dans *MLS* 17–23 (1985–1991), p. 207–217.

poursuit des buts assez clairs : tout en marquant les différences entre la mariologie byzantine et la mariologie occidentale, il veut surtout souligner les rapprochements. Il ne remonte pas, dans son examen, aux origines de la mariologie byzantine ; cela apparaît comme en dehors de son propos, ce qui est bien regrettable. La croyance en l'assomption est traitée de manière classique, tandis que la croyance en la dormition semble absolument ignorée. Il parle fort peu de la renaissance de la croyance en la dormition vers le milieu du VIII^e siècle ; et ce n'est que pour l'estimer comme une quasi hérésie par rapport à la croyance en l'assomption ; donc, en d'autres termes, pour considérer la dormition comme seconde par rapport à l'assomption.

A. Wenger avait situé son travail — il s'agit surtout du livre et non pas de l'article — dans les limites de l'histoire littéraire. Or, de ce point de vue, force est de reconnaître que les conclusions auxquelles il parvient sont difficiles à utiliser. Les textes édités, notamment les *Transitus grec* « R » et *latin* « A », affirment l'assomption ; ce point est indéniable. Mais considérer avec lui que ces documents sont plus anciens par rapport à d'autres qui attestent la dormition, c'est là se heurter à des difficultés : une telle affirmation repose uniquement sur un présupposé — considérant que l'assomption est apparue avant la dormition — et non pas sur une démonstration.

E. Bellarmino Bagatti

De 1963 à 1974, Bellarmino Bagatti a publié une série d'études sur les textes de la dormition et de l'assomption de Marie¹⁹⁴. Il y a proposé une thèse, à savoir que ces documents seraient originaires d'un milieu judéo-chrétien et qu'ils remonteraient au II^e siècle¹⁹⁵. Thèse suscitée tout spécialement par ses recherches sur le judéo-christianisme et par

¹⁹⁴ Il s'agit des publications suivantes : B. BAGATTI, « Le origini della Tomba della Vergine a Gethsemani », dans *RivBib* 11 (1963), p. 38–52 ; B. BAGATTI, « Le due redazioni del *Transitus Mariae* », dans *Mar* 32 (1970), p. 279–287 ; B. BAGATTI, « La Verginità di Maria negli apocrifi del II–III secolo », dans *Mar* 33 (1971), p. 281–292 ; B. BAGATTI, « San Pietro nella *Dormitio Mariae* », dans *BeO* 13 (1971), p. 42–48 ; B. BAGATTI, « Ricerche sulle tradizioni della morte della Vergine », dans *SacDot* 69–70 (1973), p. 185–214 ; B. BAGATTI, « Sion dove morì la Vergine », dans *TS (I)* 49 (1973), p. 307–310 ; B. BAGATTI, « La morte della Vergine nel testo di Leucio », dans *TS (I)* 50 (1974), p. 44–48.

¹⁹⁵ Notamment pour les textes suivants : *Transitus grec* « R » (G 2) ; *Transitus éthiopien* (E 5) et *Transitus latin du Pseudo-Méilton* (L 2/B 2).

les fouilles qui eurent lieu en 1972 dans l'église construite sur le tombeau de Marie à Jérusalem. Le point de départ de B. Bagatti est donc d'abord ses recherches sur le judéo-christianisme, ensuite les résultats de ses travaux en archéologie¹⁹⁶. C'est en cherchant à justifier la localisation de la tradition du tombeau de Marie à Jérusalem, dans la vallée du Mont des Oliviers, au lieu dit «Gethsémani», qu'il en est venu à s'intéresser aux *Dormitiones* et *Transitus*. Si l'on veut apprécier à sa juste valeur la thèse de ce critique, il ne faut jamais perdre de vue que celui-ci jette sur les textes un regard d'archéologue et d'historien que non pas de philologue.

Dans la publication des fouilles, B. Bagatti concluait de la manière suivante :

La tombe de Marie à Gethsémani...se situe dans une zone sépulcrale en usage au premier siècle. Sa position près de la grotte où Jésus passait la nuit, suggère que le disciple possesseur de ce domaine y accueillit la sépulture de Marie. Cette tombe correspond bien aux données topographiques indiquées dans les différents *Transitus* de la Vierge, notamment en ce qui concerne la chambre neuve, sa position par rapport aux autres chambres sépulcrales. La tombe était vénérée et gardée par les chrétiens de souche hébraïque des origines jusqu'au moins la fin du IV^e siècle. Elle tomba ensuite aux mains des chrétiens de la gentilité qui la séparèrent des autres et l'inclurent dans une église. Bref, il y a eu vénération ininterrompue des origines à nos jours¹⁹⁷.

Frappé par l'accord entre la documentation archéologique et la documentation littéraire, B. Bagatti reprit l'étude des nombreux récits de la mort de Marie dans divers articles, qui se trouvent dispersés un peu partout dans les revues spécialisées. Ils ont été commodément résumés par Lino Cignelli dans une contribution parue en 1976¹⁹⁸. C'est donc à partir de ce travail qu'on va prendre connaissance de la thèse de B. Bagatti¹⁹⁹. D'emblée, on doit préciser que la section 7 de l'article,

¹⁹⁶ Il convient de préciser qu'il s'agit à l'époque et pour l'auteur d'une archéologie dite «judéo-chrétienne».

¹⁹⁷ B. BAGATTI – M. PICCIRILLO – A. PRODROMO, *New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Gethsemane*, Jérusalem, 1975, p. 57–58 (cette conclusion se retrouve aussi dans les très nombreuses publications de l'auteur sur ce sujet).

¹⁹⁸ Voir L. CIGNELLI, «Il prototipo giudeo-cristiano degli apocrifi assunzionisti», dans *Studia Hierosolymitana B. Bagatti*, II. *Studi Esetici*, Jérusalem, 1976, p. 259–277.

¹⁹⁹ Il est bien évident que la publication de L. Cignelli est un article de seconde main. D'un point de vue méthodologique, il peut paraître insuffisant de présenter l'œuvre d'un auteur à partir d'un tel travail. Mais l'article de L. Cignelli est un fidèle

intitulée « *Importanza e contenuto* », n'intéresse pas notre propos. Dans cette section, L. Cignelli essaie de mettre l'histoire des religions au service de l'apologétique religieuse ; en effet, des recherches de B. Bagatti, il veut tirer des conclusions qui appuieraient les dogmes mariaux de l'Eglise catholique.

Pour l'établissement d'un « *Transitus Mariae* prototype », trois textes sont retenus : un texte éthiopien, le *Transitus éthiopien* (E 5) ; un texte grec, le *Transitus grec* « R » (G 2) et un texte latin, le *Transitus latin* « A » (L 3). Il convient de souligner que le texte latin retenu par L. Cignelli n'est pas le même que celui qu'a utilisé B. Bagatti. En effet, le célèbre archéologue franciscain s'était appuyé sur le *Transitus latin du Pseudo-Méliton* (L 2/B 2) et non pas sur le *Transitus latin* « A » (L 3)²⁰⁰. Il y a donc là une différence entre l'élève et le maître ; celle-ci ne change en rien les conclusions²⁰¹. De plus, les textes éthiopien, grec et latin retenus sont des écrits, qui, tous, affirment la croyance en l'assomption. Le « *Transitus Mariae* prototype » est alors situé dans le temps, au II^e siècle, et dans l'espace, en Palestine, plus précisément à Jérusalem ; quant à son auteur, il est possible que ce soit un certain Leucius, disciple de Jean l'Evangéliste. Toutes ces affirmations ne sont guère étayées et, par ce fait, discutables, d'autant que la datation proposée repose uniquement sur des rapprochements de thématiques littéraires, fort peu significatifs d'un point de vue chronologique.

Les mêmes thématiques littéraires peuvent se retrouver dans divers textes : les rapprochements sont intéressants d'un point de vue littéraire, ils n'apportent rien d'un point de vue chronologique s'ils ne sont pas corroborés par des critères internes ou externes d'un autre ordre.

La section 3 de l'article de Cignelli est, pour nous, la plus intéressante. Elle concerne l'analyse littéraire des trois textes retenus pour l'établissement du « prototype ». Cette analyse porte sur les critères littéraires retenus par B. Bagatti afin d'assurer son hypothèse. Les cri-

résumé paru dans un *Mélange* en l'honneur de B. Bagatti, et donc certainement revu par lui.

²⁰⁰ Sur ce point, voir B. BAGATTI, « *op. cit.* », dans *Mar* 32 (1970), p. 279-287. Cet article porte sur les deux rédactions du *Transitus latin du Pseudo-Méliton* (L 2/B 1 et L 2/B 2).

²⁰¹ D'une certaine façon on peut comprendre pourquoi L. Cignelli, contrairement à B. Bagatti, préfère utiliser le *Transitus latin* « A » (L 3) plutôt que le *Transitus latin du Pseudo-Méliton* (L 2/B 2). De fait, ce dernier n'affirme pas aussi clairement que le premier la croyance à l'assomption ; c'est semble-t-il la raison pour laquelle L. Cignelli paraît utiliser le *Transitus latin* « A ».

tères en question sont thématiques. Ce sont : la terminologie, qui se rapprocherait plus du milieu de la fin du I^{er} siècle que de celui du IV^e siècle ; la polémique contre les juifs qui relèverait de la fin du I^{er} siècle ou du début du II^e, comme dans l'*Évangile selon Jean* ; la conception de la mort qui rappellerait les conceptions juives ou judéo-chrétiennes ; l'utilisation du langage apocalyptique (l'archange Michel ; le voyage au ciel des apôtres), qui se rattacherait aux textes de l'apocalyptique juive de la fin du I^{er} siècle ou chrétienne de la fin du II^e ; enfin les nombreuses attestations qui reliaient Marie à Joseph et à sa famille, et qui ne pourraient que dater d'une époque où les traditions sur la famille de Jésus étaient encore vivantes. L. Cignelli conclut cette section en rappelant que c'est avec raison que B. Bagatti a mis en relation le « *Transitus Mariae* prototype » avec les milieux judéo-chrétiens de Jérusalem, en soulignant que la *mens theologica* reflète vraiment l'archaïsme du judéo-christianisme et que le climat psychologique et spirituel des écrits sur le sort final de Marie, de type familial et intime, est proche de celui des Évangiles et des *Actes des Apôtres*²⁰². La question est plus difficile qu'il ne paraît à la lecture des travaux de B. Bagatti, ou de l'article de L. Cignelli. On doit de ce fait être plus circonspect, d'autant qu'une conclusion aussi tranchée au sujet d'un texte que l'on ne possède pas, et dont on postule seulement l'existence, est des plus hasardeuses. Il convient tout de même de reconnaître que certains des critères énoncés par B. Bagatti ne sont pas dénués d'intérêt et sont même — doit-on ajouter — assez convaincants. On peut citer notamment : l'utilisation du langage apocalyptique, qui relève plus du II^e siècle que du IV^e ; les nombreuses attestations rattachant Marie à sa famille, qui appartiennent aux traditions sur la famille de Jésus, et donc peut-être à un milieu judéo-chrétien.

La section 6 de l'article de L. Cignelli, traitant de la valeur historique et doctrinale du « *Transitus Mariae* prototype », est la plus sujette à caution. D'un point de vue historique, le prototype se rattacherait à la même époque que le *Protévangile de Jacques*, mais pas au même milieu, ce dernier étant considéré comme originaire d'Alexandrie, alors que le

²⁰² B. Bagatti ne donne jamais une définition exacte du judéo-christianisme ; aussi il est bien souvent difficile de savoir ce qu'il entend par là. On peut néanmoins déduire de certains de ses travaux que, pour lui, il s'agit de communautés chrétiennes d'origine juive. Sur ce point, voir B. BAGATTI, *L'Eglise de la Circoncision*, Jérusalem, 1965.

prototype serait originaire de Jérusalem²⁰³. Ainsi le « *Transitus Mariae* prototype » serait un témoin du judéo-christianisme hiérosolymitain du II^e siècle. D'un point de vue doctrinal, le prototype refléterait la mariologie des I^{er}-II^e siècles, et son orthodoxie ne ferait pas problème, celle-ci se trouvant dans la ligne du Nouveau Testament. De la sorte, L. Cignelli délivre un « certificat d'orthodoxie » au « *Transitus Mariae* prototype », donc à un écrit apocryphe ; ce qui peut paraître étonnant de la part d'un théologien catholique.

En effet, il est piquant de constater qu'un théologien catholique puisse décerner un certificat de bonne orthodoxie à un écrit apocryphe, d'autant plus facile à donner d'ailleurs qu'on ne le possède plus. N'y aurait-il pas derrière la démarche de L. Cignelli — et donc de B. Bagatti — une tendance à vouloir réhabiliter certains textes apocryphes, surtout ceux qui contiennent des traditions mariales ? Il est fort possible que ce soit bien évidemment le cas.

Le résumé des travaux de B. Bagatti par L. Cignelli est absolument fidèle, même s'il est parfois actualisé, pour l'époque, par les derniers résultats de la recherche, comme par exemple l'utilisation du *Transitus éthiopien* (E 5) pour l'établissement des caractéristiques du prototype²⁰⁴.

Pour mieux prendre conscience des limites de la thèse de B. Bagatti, il faut savoir que les textes sont classés par lui en deux groupes²⁰⁵. Ce classement repose uniquement sur la base de critères internes d'ordre littéraire.

- Le premier est établi à partir de la présence d'éléments considérés comme archaïques : le Christ-Ange, le septième ciel, les doctrines secrètes, le Mont des Oliviers comme lieu de la révélation du Christ, etc... Ces thèmes littéraires, attestés notamment dans le *Transitus grec* « R » que B. Bagatti, à la suite de A. Wenger, considère comme le plus ancien de tous les écrits sur le sort final de Marie, sont qualifiés de judéo-chrétiens.

²⁰³ En fait, il semble difficile, si l'on veut établir des rapprochements entre la Nativité de Marie (que l'on appelle communément le *Protévangile de Jacques*) et la Dormition de Marie, de considérer un *Sitz im Leben* différent pour l'un et pour l'autre. De toute façon, la question ne se pose plus en ces termes, depuis que l'on est enclin à situer le *Sitz im Leben* de la nativité de Marie, tout comme d'ailleurs celui de la dormition de Marie, à Jérusalem.

²⁰⁴ Voir plus haut, n. 210.

²⁰⁵ B. BAGATTI, « *op. cit.* », dans *Mar* 33 (1971), p. 281-292.

- Le second est caractérisé par l'absence de ces éléments archaïques. B. Bagatti s'interroge alors sur les raisons de cette absence. Sa réponse est la suivante: les thèmes judéo-chrétiens ont été expurgés par les pagano-chrétiens lors de la récupération des traditions. Pour la même raison, les *Transitus* expurgés ont été placés sous le patronage de personnages illustres: Jean l'Évangéliste, Joseph d'Arimathie, Méliton de Sardes; cela en vue de les dédouaner et de les accréditer.

Selon cette hypothèse, le prototype des *Transitus* que A. Wenger n'a pas osé faire remonter en deçà du V^e-VI^e siècle, B. Bagatti n'hésite pas à le situer au II^e siècle: il pourrait même, pense-t-il, véhiculer les éléments d'une tradition orale authentique issue de la communauté judéo-chrétienne où vécut Marie²⁰⁶. En effet, il estime que les judéo-chrétiens vénérèrent très tôt la maison de Marie à Nazareth et le tombeau de la Vierge à Jérusalem. Pour lui, les apocryphes de la naissance, comme ceux de la mort de Marie, sont originaires des milieux judéo-chrétiens palestiniens. Les spécialistes de ces questions ont élevé de nombreuses objections et réserves tenant à ceci²⁰⁷: on n'a pas de preuve formelle d'une vénération effective du tombeau de Marie avant l'érection d'une basilique au VI^e siècle; si une tradition judéo-chrétienne paraît vraisemblable, on peut faire des réserves sur son ancienneté; on peut même douter que les judéo-chrétiens aient pu se maintenir à Jérusalem après l'édit d'Hadrien de 135 interdisant la ville aux juifs; enfin, comment Epiphane de Salamine, si bien informé des traditions hiérosolymitaines, aurait-il pu ignorer, en 377, comme il le déclare formellement, non seulement «la mort de Marie», mais «si elle est

²⁰⁶ V. ARRAS, *De Transitu Mariae aethiopice*, Louvain, 1973, p. V, a pensé pouvoir confirmer les hypothèses de B. Bagatti. En effet, selon lui, le *Transitus éthiopien* (E 5) répondrait au signalement du prototype conjecturé: il s'agirait de l'œuvre du Pseudo-Leucius réputée perdue à laquelle le Pseudo-Méliton ferait référence dans le prologue de son œuvre. Ainsi, ce texte éthiopien contiendrait l'antique schéma de l'assomption sous sa forme complète, en trois temps: l'ange prend d'abord l'âme de Marie, puis son corps enterré au tombeau de Gethsémani, enfin la résurrection a lieu sous l'arbre de vie où ils ont été déposés et réunis.

Il paraît discutable de considérer cet écrit comme le plus ancien, voire comme le prototype de cette littérature.

²⁰⁷ Voir R. LAURENTIN, «Bulletin sur la Vierge Marie», dans *RSThPh* 58 (1974), p. 78-80.

morte... si elle a été ensevelie... si elle n'a pas été ensevelie»²⁰⁸ ? A ces critiques, B. Bagatti a répondu que cela tiendrait au mépris dans lequel on maintenait la communauté judéo-chrétienne, qui gardait alors les traditions sur la mort et le tombeau de Marie. Le mépris aurait conduit au silence, raison pour laquelle fort peu d'éléments nous sont parvenus sur le judéo-christianisme.

Au total, la thèse de B. Bagatti est discutable pour diverses raisons, même si certaines idées, qui relèvent d'ailleurs plutôt de l'intuition, ne sont pas dénuées d'intérêt. Les objections et réserves que l'on peut émettre sont de deux ordres :

- d'un point de vue archéologique, on ne peut pas soutenir la certitude de l'existence d'un tombeau de Marie au II^e siècle, et encore moins sa vénération : il n'existe aucun témoignage antérieur au milieu du VI^e siècle — partant, l'élément du monument ne tient pas ;
- d'un point de vue littéraire, on ne peut pas dater ni situer un texte, que l'on n'a d'ailleurs plus, uniquement à partir d'éléments thématiques que l'on pense pouvoir retrouver dans des écrits plus tardifs : il s'agit là d'une méthode discutable²⁰⁹ — et donc l'élément du document ne tient pas non plus.

Un point doit être précisé : B. Bagatti, au cours des fouilles qu'il a effectuées dans l'église dite du « tombeau de Marie » située à Gethsémani, estime avoir retrouvé des tombes datant du I^{er} ou du II^e siècle. La datation de ces tombes n'est pas contestable²¹⁰ : ce qui l'est, en revanche, c'est que dès le II^e siècle on ait localisé en ce lieu le « tombeau de Marie », car on ne comprendrait pas alors le silence des pèlerins jusqu'au milieu du VI^e siècle. Il faut tout de même admettre l'existence, en ce lieu, d'une église dédiée à Marie, et cela dès le début du V^e siècle, mais non pas la localisation d'un « tombeau de Marie », au sujet duquel les sources de cette époque sont muettes.

²⁰⁸ Voir Epiphane de Salamine, *Panarion* 78, 10–11 — sur ce point, voir plus haut n. 10.

²⁰⁹ On revient sur cette question au cours de l'analyse de l'article de F. Manns, ce qui va nous permettre de constater à quelles confusions peuvent conduire des rapprochements littéraires.

²¹⁰ B. BAGATTI – M. PICCIRILLO – A. PRODROMO, *op. cit.*, Jérusalem, 1975.

Aux critiques estimant que le silence des témoignages ne permet pas une quelconque attribution judéo-chrétienne des éléments « monument » et « document », B. Bagatti a répondu — comme on l'a déjà précisé — que ce silence trouve son origine dans le mépris que les pagano-chrétiens vouaient aux judéo-chrétiens, et que, lors de la récupération des traditions de ces derniers par les premiers, on aurait délibérément évité d'en indiquer l'origine. Autrement dit, l'auteur utilise un argument *e silentio* pour défendre son hypothèse. Une telle réponse paraît contestable, d'autant que la thèse proposée est branlante, aussi bien du point de vue archéologique que du point de vue littéraire ; dans ces conditions l'utilisation d'un argument *e silentio* pose problème.

Cependant, une idée émise par B. Bagatti est intéressante à souligner : il s'agit du rattachement possible des textes de la dormition et de l'assomption de Marie aux traditions dites de « la famille de Jésus », et donc à un milieu judéo-chrétien, pour ce qui concerne leur origine, leur développement et leur transmission, du moins jusqu'à une certaine époque peu aisée à préciser²¹¹. En d'autres termes, d'un point de vue traditionnel, mais non pas d'un point de vue rédactionnel²¹², les textes sur le sort final de Marie pourraient remonter au II^e siècle et être originaires d'un milieu judéo-chrétien.

La démonstration de B. Bagatti souffre de divers défauts méthodologiques. La plus grande difficulté de la thèse, d'un point de vue littéraire, est qu'elle repose sur des écrits affirmant la croyance en l'assomption, textes qui de fait sont tardifs par rapport à ceux qui attestent la croyance à la dormition. A la décharge de B. Bagatti, on doit ajouter qu'il s'est lancé dans une tâche difficile, car il est très douteux que les textes sur le sort final de Marie, qui nous sont parvenus, puissent permettre un jour de remonter réellement au milieu de vie qui les a produits et transmis. En effet, même si l'on s'estime en droit d'avancer certaines hypothèses, celles-ci ne seront pas nécessairement démontrables et encore moins vérifiables, car les maillons manquent et manqueront toujours. Aussi, toute recherche, se doit-elle d'être

²¹¹ Voir plus haut, n. 209.

²¹² Certains textes sur le sort final de Marie, s'ils ont existé, ont disparu. C'est pourquoi, il paraît utile, même pour ce type de littérature, de faire une distinction entre : le niveau traditionnel d'un texte, que nous ne possédons plus, et le niveau rédactionnel d'un texte que nous avons encore. Mais on ne peut donner la même valeur aux deux niveaux : le premier n'aura toujours qu'une valeur relative, alors que le second aura nécessairement, vis-à-vis du premier, une valeur absolue. Dans ses recherches, B. Bagatti ne semble pas avoir toujours tenu compte de cette différence d'appréciation.

relative et ne pas vouloir tendre à l'absolu, d'autant plus si elle repose sur des hypothèses dont la démonstration n'est pas toujours possible. Ainsi, malgré toutes les critiques qui ont été faites à sa thèse, on doit reconnaître que certaines idées intuitives de B. Bagatti sont du plus grand intérêt.

F. Frédéric Manns

Dans un article, paru en 1979, intitulé *La mort de Marie dans le texte de la dormition de Marie*²¹³, Frédéric Manns soutient la thèse que la dormition de Marie est « un type de récit enjolivé » relevant « en partie du genre midrashique qui fleurissait dans les milieux juifs des premiers siècles de l'ère chrétienne »²¹⁴. A cette fin, l'auteur met en parallèle le récit de la mort de Marie avec celui de la mort du Juste, que l'on trouve fréquemment — dit-il, fort justement d'ailleurs — dans la littérature rabbinique²¹⁵. Le texte de la dormition pris en considération est le *Transitus grec* « R ».

F. Manns examine donc le thème de la mort du Juste dans la littérature juive²¹⁶, où de nombreux éléments de la dormition de Marie se rencontrent effectivement. Ces éléments sont les suivants : Dieu annonce aux Justes l'approche de leur mort ; Dieu s'occupe de l'enterrement des Justes ; un certain nombre de symboles : la nuée de gloire apparaît au moment de la mort du Juste ; la mort du Juste est comparée à la remise des vêtements ; la mort du Juste est comparée à une branche de palmier ; la mort du Juste est comparée à l'extinction de la lumière ; la mort du Juste est comparée au sommeil ; la mort du Juste est comparée à la perte de la perle ; la mort du Juste est accompagnée d'un parfum spécial qui se dégage du corps du Juste, ce parfum est celui du monde à venir. Tous ces éléments littéraires se retrouvent effectivement dans les textes sur la dormition et l'assomption de Marie. Cet examen le conduit à conclure que la tradition rabbinique, pour parler de la

²¹³ Voir F. MANNS, « La mort de Marie dans le texte de la dormition de Marie », dans *Aug.* 19 (1979), p. 507-515.

²¹⁴ F. MANNS, « *op. cit.* », dans *Aug.* 19 (1979), p. 507.

²¹⁵ Ce thème ne se trouve pas uniquement dans la littérature rabbinique, on le rencontre aussi dans l'Ancien Testament, dans l'Intertestament et dans le Nouveau Testament.

²¹⁶ Les textes rabbiniques cités par l'auteur sont surtout des midrashim, par exemple : *Deutéronome Rabbah* 9, 1 ; *Sifre Nombres* § 138 ; *Yalkut Nombres* 33 § 787 ; *Nombres Rabbah* 3, 1 ; *Genèse Rabbah* 62, 2. Mais aussi des textes talmudiques : TB *Shabbat* 152b ; Tosephta *Sotah* XIII, 7 ; TB *Megillah* 15a ; TJ *Berakhot* II, 3, 4c.

mort du Juste, a forgé une symbolique «qui est d'ailleurs commune à d'autres cultures»²¹⁷. Pour lui, «l'auteur de la dormition de Marie a eu recours lui aussi aux thèmes communs de la mort du Juste pour présenter la mort de Marie»²¹⁸. Il est vrai que d'un point de vue littéraire, tous les thèmes que l'on rencontre dans les récits de la mort du Juste se retrouvent dans ceux de la mort de Marie. Cette constatation est, bien entendu, intéressante, mais est-elle suffisante pour affirmer, comme le fait F. Manns, que l'auteur du texte de la dormition de Marie est un familier des représentations juives de la mort du Juste? Cette position semble des plus délicates : les thèmes littéraires sont des éléments flexibles qui s'empruntent très facilement et que l'on retrouve dans tel ou tel texte, sans que cela puisse être signifiant quant à l'origine de l'écrit en question. Les thèmes littéraires, pour être pris en compte, doivent être corroborés par des éléments relevant d'un autre ordre. Or, dans l'analyse de F. Manns, seuls les thèmes littéraires étayaient la démonstration, ce qui limite particulièrement la portée de celle-ci. Cela d'autant que dans sa conclusion, il précise :

Ces quelques observations sommaires viennent confirmer l'origine judéo-chrétienne du texte de la dormition de Marie et du fait même son ancienneté²¹⁹.

Il est discutable de situer le *Sitz im Leben* d'un texte, *a fortiori* d'une *Dormitio Mariae*, uniquement à partir d'observations d'ordre littéraire non corroborées par des éléments d'ordre historique.

En effet, il faut préciser que la critique littéraire doit être impérativement suivie de la critique historique — et non pas l'inverse. Pour attribuer un texte à un *Sitz im Leben* quelconque, il convient que les éléments de critique littéraire convergent avec des éléments de critique historique. Si cette convergence n'est pas possible, comme c'est souvent le cas, il est préférable de ne pas se prononcer sur le milieu d'origine du texte, plutôt que d'orienter la recherche vers des pistes qui pourraient, par la suite, s'avérer des impasses.

C'est pourquoi, il paraît difficile de se rallier, uniquement sur cette base, à l'hypothèse de F. Manns, qui postule un *Sitz im Leben* judéo-chrétien pour situer l'origine de ce type d'écrits.

²¹⁷ F. MANNS, «*op. cit.*», dans *Aug.* 19 (1979), p. 511.

²¹⁸ F. MANNS, «*op. cit.*», dans *Aug.* 19 (1979), p. 511.

²¹⁹ F. MANNS, «*op. cit.*», dans *Aug.* 19 (1979), p. 515.

Il n'empêche que l'auteur explique fort bien, à l'aide de certaines traditions rabbiniques, un passage obscur du *Transitus grec* «R»: il s'agit du § 12 où il est question de «trois serviteurs» et de «trois voies». Selon lui, il se pourrait que les trois serviteurs mentionnés dans ce passage soient les trois chefs d'Israël: Moïse, Aaron et Myriam. Ce qui lui permet d'affirmer:

Si l'auteur de la dormition a repris le thème des trois «diacres» (serviteurs), il est possible qu'il ait voulu indiquer que Marie est la nouvelle Myriam qui nous a mérité le puits d'eau vive. Cette hypothèse nous semble permise parce que l'auteur (de G 2) décrit la mort de Marie en ces termes: «Ayant dit cela, elle compléta son économie, le visage souriant vers le Seigneur. Le Seigneur l'embrassa» (34–35). Dans la tradition juive, Myriam, la sœur de Moïse était morte dans un baiser de Dieu, ainsi que ses deux frères²²⁰.

Ces rapprochements littéraires sont, de toute évidence, largement fondés, ils sont même, dans le cas présent, judicieux. Mais ils ne suffisent pourtant pas à établir que la *Dormitio Mariae* est un écrit d'origine judéo-chrétienne.

D'un point de vue strictement méthodologique, l'article de F. Manns illustre fort bien les aboutissements de la thèse de B. Bagatti. Il marque cependant les limites de celle-ci car les rapprochements littéraires, quand ils sont utilisés de manière isolée, demandent toujours une certaine prudence et un discernement des plus critiques²²¹.

Les auteurs qui ont fait l'objet de cet examen historiographique, en dehors peut-être de B. Bagatti et de F. Manns, présentaient une caractéristique commune: leurs travaux étaient guidés par des préoccupations d'ordre théologique, qui altéraient, dans une certaine mesure, non pas leur présentation, mais surtout leurs résultats et conclusions. Cette remarque n'enlève pourtant rien à la valeur de ces contribu-

²²⁰ F. MANNS, «*op. cit.*», dans *Aug.* 19 (1979), p. 514–515.

²²¹ Depuis lors, voir F. MANNS, *Le Récit de la Dormition de Marie (Vatican grec 1982). Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne*, Jérusalem, 1989 et F. MANNS, «Le récit de la Dormition de Marie (Vat. grec 1982). Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne», dans *Mar* 50 (1988), p. 439–555. L'article reprend des sections qui figurent dans l'ouvrage.

Le volume contient une édition et une traduction nouvelles du *Transitus grec* «R» (G 2), par rapport à celle de A. Wenger—avec de fort minimes différences. On y trouve aussi une analyse littéraire qui souffre des mêmes défauts méthodologiques que ceux déjà examinés ici.

tions, qui ont permis de faire avancer grandement les connaissances en ce domaine; elle a seulement pour but de faire prendre conscience des motivations premières qui sont à l'origine de ces études. Et donc de mettre en place, en quelque sorte, une grille de lecture pouvant permettre de mieux apprécier des recherches, qui occupent néanmoins une place capitale dans le domaine des traditions sur le sort final de Marie.

Les travaux examinés, sauf ceux — encore une fois — de B. Bagatti et de F. Manns²²², ont omis de s'intéresser au milieu de vie des divers écrits de la dormition et de l'assomption de Marie. Les textes les plus anciens de ce « corpus » datent, d'un point de vue rédactionnel, des V^e-VI^e siècles: c'est donc en les situant dans les conflits christologiques de cette époque qu'on a vraisemblablement des chances de retrouver leur *Sitz im Leben*. Cette perspective n'a pas été suffisamment abordée par l'historiographie, même par un auteur comme M. Jugie, pourtant très au courant des conflits issus du concile de Chalcédoine puisqu'il a commis des contributions sur le monophysisme²²³.

III. LES ÉTUDES SUR LES TRADITIONS TOPOLOGIQUES

A l'inverse des travaux sur les traditions littéraires, les études sur les traditions topologiques, en tant que telles, ne sont pas nombreuses. Vont être présentées ici trois contributions que l'on doit à A. Baumstark, à D. Baldi et à M. van Esbroeck. Ce sont d'ailleurs les seules qui existent à proprement parler sur la question, ou qui l'abordent principalement sous cet angle²²⁴. Elles ont une caractéristique commune, à

²²² Encore que ces derniers se soient intéressés plus au milieu traditionnel qu'au milieu rédactionnel.

²²³ Il faut dès à présent signaler que cette optique a maintenant été esquissée par M. VAN ESBRÖECK, « *op. cit.* », dans *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, Genève, 1981, p. 265-285 (et dans ses très nombreux autres travaux touchant de près ou de loin à la question).

On trouve une approche relativement différente dans S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 659-674.

²²⁴ Les travaux de H. LECLERCQ, « Marie, Mère de Dieu », dans *DACL* 10/2 (1932), col. 2016-2033, de D. BALDI, « I santuari mariani in Terra Santa », dans *LA* 3 (1952-1953), p. 219-269, de F.-M. ABEL, « Sanctuaires marials en Palestine », dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, IV, Paris, 1956, p. 853-866 et de B. BAGATTI, « De Beatae Mariae Virginis cultu in monumentis palaeochristianis palaestinensibus », dans *De Primordiis Cultus Mariani*, V, Rome, 1970, p. 1-20, sont trop généraux pour être pris en considération ici.

savoir qu'elles ne considèrent pas, ou relativement peu, l'ensemble des traditions littéraires en fonction de l'ensemble des traditions topologiques. Ce sont en fait des monographies qui prennent en compte soit une tradition topologique, soit l'ensemble des traditions topologiques mais en ignorant les traditions littéraires, soit encore l'ensemble des traditions topologiques mais de façon aussi générale que confuse. De toute manière, il convient de constater qu'il n'existe pas de travaux d'ensemble portant sur les traditions topologiques relatives au sort final de Marie. Telle a été du moins la situation jusqu'à fort récemment : cette absence a été en partie comblée depuis la publication de notre ouvrage.

Une attention particulière doit être portée à Martin Jugie qui, dans sa monumentale étude, a consacré deux importants excursus à ce que nous appelons les traditions topologiques. Le premier est consacré au tombeau de Marie, le second aux reliques mariales²²⁵. Vu l'aspect fort spécifique de ces études, il n'en est pas question ici²²⁶.

En 1904, Anton Baumstark publie un article fort intéressant pour l'histoire des traditions topologiques²²⁷. Il y situe sa démarche essentiellement d'un point de vue historique que non pas d'un point de vue théologique. L'auteur examine uniquement les sources littéraires relatives à l'église Sainte-Marie de Gethsémani. Il ne s'agit donc pas d'un travail concernant toutes les traditions topologiques relatives à Marie. Son examen n'en est pas moins important, car c'est la première recherche observant l'approche des traditions littéraires à partir des traditions topologiques. Toute la problématique de l'auteur peut se réduire à deux questions principales : depuis quand existe cette église et depuis quand y vénère-t-on le tombeau de Marie ? Il considère d'abord que la tradition du tombeau est liée à la croyance à l'assomption. Puis, après avoir passé en revue toute la documentation littéraire relative à l'église Sainte-Marie à Gethsémani, il parvient à la conclusion que celle-ci a été construite dans le courant du V^e siècle, qu'elle fut d'abord dédiée au culte de la mémoire de Marie avant de l'être au culte de son assomption.

²²⁵ Voir M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 681-687 et p. 688-707.

²²⁶ On peut en trouver une analyse dans S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 562-564 (concernant seulement le tombeau de Marie).

²²⁷ Voir A. BAUMSTARK, « Die leibliche Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau und die Lokaltradition von Jerusalem », dans *OrChr* 4 (1904), p. 371-392.

L'analyse de A. Baumstark est très fine — il faut le souligner. Elle peut être disséquée en trois points: au début, au moment de la construction, l'église a été dédiée tout simplement à la mémoire de Marie; ensuite, on y a fixé une tradition relative à la maison de Marie et à sa dormition; enfin, on y a fixé une tradition relative au tombeau de Marie et à son assomption. Les deux traditions, celle du tombeau et de l'assomption, et celle de la maison et de la dormition auraient, de la sorte, coexisté à Jérusalem jusqu'au seuil du VIII^e siècle. Ce que l'auteur ne dit toutefois pas, c'est qu'elles ont coexisté en deux lieux distincts: le tombeau à Gethsémani; la maison à Sion.

A. Baumstark examine tous les témoignages connus à son époque, les plus évidents comme les plus fragiles²²⁸. Il utilise, entre autres, les descriptions conservées dans les récits et les guides de pèlerinage²²⁹. Il constate, par exemple, que, selon la description de l'église de Gethsémani donnée par le récit d'Arculfe (VII^e siècle), il est difficile de considérer qu'à l'origine ce lieu de culte fut construit pour commémorer un tombeau. En effet, d'un point de vue architectural, si à l'origine l'église était dédiée à un tombeau, celui-ci eût été au centre, or il est situé dans une partie de l'édifice. Ce décalage anormal ne peut se comprendre que si, lors de la construction, il n'était certainement pas question d'une telle vénération.

Sur le plan littéraire, la conclusion de A. Baumstark est que le *Transitus*, connu — selon lui — à Rome au plus tard à la fin du V^e siècle, ne peut pas être originaire de Palestine ou de Syrie, mais plutôt d'Égypte, où le thème de l'assomption a connu d'importants développements dans la littérature copte; au regard des multiples relations entre Rome et Alexandrie, on peut donc supposer que ce texte, vraisemblablement écrit en grec, venait d'Égypte.

Dans son analyse, l'auteur distingue entre la dormition et l'assomption, mais uniquement au sujet des traditions topologiques. S'agissant des traditions littéraires, il soutient: «les nombreux exposés *apocryphes*, qui découlent fortement l'un de l'autre... supposent sans exception le fait de l'assomption corporelle de Marie»²³⁰. Une telle affirmation fait

²²⁸ Il n'est pas question de discuter les sources examinées. Seule la méthode de l'auteur intéresse notre propos.

²²⁹ En réalité le premier à avoir utilisé cette méthode est F. DIEKAMPS, *Hippolytos von Theben*, Munster, 1898, p. 93-113. Cet auteur a dressé par ailleurs un inventaire de toutes les notices sur Gethsémani et Sion.

²³⁰ A. BAUMSTARK, «*op. cit.*», dans *OrChr* 4 (1904), p. 372.

difficulté. D'autant qu'il s'appuie, dans sa démonstration, sur l'homélie relative à la dormition de Marie de Jacques de Saroug (S 4), texte incontestablement « dormitioniste ». Il y a donc contradiction dans le fait de distinguer entre dormition et assomption quand il s'agit de traditions topologiques et de refuser une telle distinction quand il s'agit de traditions littéraires.

La contribution de A. Baumstark, quoique limitée, demeure par ailleurs toujours un excellent point de départ pour l'étude des traditions topologiques relatives au sort final de Marie. Ses propositions, du moins quant à l'église de Gethsémani, gardent aujourd'hui encore toute leur valeur. Sur le plan méthodologique, évitant l'écueil théologique, il est parvenu à mettre sur le même plan toutes les sources. Il ne s'est pas soucié, par exemple, des difficultés que l'utilisation de la littérature apocryphe pouvait soulever.

Donato Baldi, dans une étude parue en 1947, à l'occasion d'un colloque marial, présente ce qu'il appelle « la tradition monumentale de la dormition à Jérusalem »²³¹. Il s'agit d'une synthèse sur le fonds historique des lieux saints marials de Jérusalem, tout particulièrement de l'église de Gethsémani. Son but est d'appuyer la tradition de Jérusalem face aux assertions des partisans de la tradition d'Ephèse. Dans une première section, sont présentés les témoignages concernant l'église de Gethsémani, ceux du moins antérieurs à la prise de Jérusalem par les Perses en 614. Dans une deuxième section, il est question de la tradition de la maison de Jean à Gethsémani. Le témoignage des *Actes de Jean par Prochore* et celui de la *Chronique* d'Hippolyte de Thèbes sont mis en doute. De fait, l'auteur vise à contredire la position de M. Jugie localisant à Gethsémani une tradition de la maison antérieure à une tradition du tombeau²³². Une troisième section est consacrée à la fête de la Dormition à Jérusalem. Les notices des *Lectionnaires arménien* et *géorgien de Jérusalem* sont à leur tour examinées. L'auteur considère que la fête de la Dormition a été introduite par Juvénal et qu'elle a été commémorée d'abord à l'église du Kathisma, ensuite à celle de Gethsémani. Une quatrième section s'intéresse aux églises de

²³¹ Voir D. BALDI, « La tradizione monumentale della Dormizione a Gerusalemme », dans *Studia Mariana. I: Atti del congresso nazionale mariano dei Frati Minori d'Italia (Roma 29 aprile-3 maggio 1947)*, Rome, 1948, p. 129-158.

²³² Dans le cadre de cette présentation, il n'est pas possible de s'étendre plus avant sur ce sujet.

Sion et de Gethsémani, du VII^e siècle à l'époque des Croisades. Les deux dernières sections s'occupent de l'histoire de ces deux sanctuaires jusqu'à nos jours.

L'étude de D. Baldi est fort documentée. Toutes les sources connues en son temps sont mises à contribution. De ce point de vue, il s'agit donc d'un excellent travail. Il souffre néanmoins, si l'on peut dire, d'une pétition de principe. L'auteur veut prouver l'ancienneté de la tradition du tombeau de Marie à Gethsémani. Il n'ose cependant pas faire remonter la construction de l'église de Gethsémani au-delà des années 450²³³. D. Baldi, outre le récit de l'*Histoire Euthymiaque*, dont il accepte d'ailleurs pleinement l'historicité, ne fait pas appel aux sources apocryphes, si ce n'est pour dénigrer, en quelque sorte, leur valeur. L'auteur ne s'interroge pas plus sur le contexte politico-religieux dans lequel les traditions sur le sort final de Marie ont pris naissance et ont évolué. C'est une des limites, non des moindres, de cette contribution dont l'objectif est d'assurer, à des fins théologiques, et dans une perspective de pèlerinage, l'authenticité d'une tradition.

Dans un article paru en 1981, Michel van Esbroeck, à son tour, s'intéresse aux traditions topologiques²³⁴. Dans cette contribution, il présente d'une part les traditions littéraires et d'autre part les traditions topologiques²³⁵. Seules ces dernières sont considérées ici. D'emblée, il est estimé, comme une sorte d'*a priori*, que tout recours aux guides et récits de pèlerinage en Terre Sainte, pour la topographie des lieux relatifs à la question de la dormition et de l'assomption, mène à des impasses que seule une vue globale de la transmission des textes permet d'éviter. L'auteur pense donc, si l'on comprend bien, que les informations fournies par les descriptions issues de la littérature de pèlerinage ne permettent pas d'éclairer le débat sur la genèse et l'évolution des traditions relatives au sort final de Marie. Dans les *Dormitiones* et les *Transitus*, il propose de distinguer trois types d'indications concernant la maison de Marie. Il peut être question soit de la maison de Marie, soit de celle de Jean-Marc, soit encore de celle de Jacques et Jean. Ces

²³³ Voir D. BALDI, « *op. cit.* », dans *Studia Mariana. I: Atti del congresso nazionale mariano dei Frati Minori d'Italia (Roma 29 aprile-3 maggio 1947)*, Rome, 1948, p. 149.

²³⁴ M. VAN ES BROECK, « *op. cit.* », dans *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, Genève, 1981, p. 265-285.

²³⁵ Voir M. VAN ES BROECK, « *op. cit.* », dans *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, Genève, 1981, p. 276-285 (pour les traditions topologiques).

distinctions, qui interviennent dans les descriptions de pèlerins, doivent être examinées du point de vue des attributions pseudépigraphiques de ces textes ; elles peuvent servir, selon lui, de « poteau indicateur dans le pays mal exploré des factions politico-religieuses »²³⁶.

Dans une première section, M. van Esbroeck examine les descriptions fournies par les guides et les récits de pèlerinage. Au sujet de Sion, il constate que la tradition de la dormition, c'est-à-dire de la maison de Marie, ne peut y être localisée qu'après la destruction de Jérusalem en 614 par les Perses et sa reconstruction par Modeste en 627. Mais que cela n'exclut pas une localisation antérieure de la maison, où Marie est morte, dans le quartier de Sion. Au sujet de Gethsémani, il constate l'existence d'une église dédiée à Marie dès le début du V^e siècle. Mais il ne précise pas ce qu'on commémorait dans cette église : la maison ou le tombeau de Marie — ailleurs, M. van Esbroeck localise à Gethsémani, dès le V^e siècle, le tombeau de Marie.

Du côté des apocryphes, l'auteur dresse le bilan suivant en fonction de sa typologie :

- Dans la première famille (« palme de l'arbre de vie »), le corps de Marie est déposé dans un tombeau situé à la sortie de la ville, à gauche de la porte jusqu'au haut de la vallée ; autrement dit, le circuit autorise la localisation de la maison à Sion.
- Dans la seconde famille (« Bethléem et encensements »), le corps de Marie est déposé dans un tombeau de trois grottes, une grande grotte extérieure avec une autre grotte, et à l'intérieur une petite grotte avec un banc de chaux du côté est.

De ce point de vue, le bilan est assez rapide. Il n'est tenu aucun compte, en effet, ni des mentions de la localisation de la maison de Marie à Bethléem, ni de la distinction entre les localisations précises (nommées) et les localisations imprécises (non-désignées).

Dans une deuxième section, M. van Esbroeck considère « la surenchère dans les attributions pseudépigraphiques ». Il attribue l'apparition des apocryphes dormitionnistes et assomptionnistes comme un résultat du conflit entre diphysites et monophysites, issu du concile de Chalcédoine en 451. D'autre part, il situe les attributions pseudépigraphiques, notamment celles des écrits coptes, dans le cadre de la

²³⁶ M. VAN ES BROECK, « *op. cit.* », dans *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, Genève, 1981, p. 277.

politique justinienne et de l'origénisme du milieu du VI^e siècle²³⁷. Il semble ainsi opposer les diphysites (partisans de l'assomption) aux monophysites (partisans de la dormition). Les seconds auraient détenu le site de Gethsémani et les premiers le site de Sion. Malgré son aspect tranché, une telle assertion est sans doute, en partie, exacte, mais elle demanderait à être plus argumentée.

Enfin, dans une dernière section, M. van Esbroeck examine les données liturgiques. Il attire l'attention sur un élément majeur : la *Dormitio syriaque dite des « Six Livres »* (S 3) et la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* (G 1) affirment que la dormition a lieu le même jour que la nativité de Jésus, où, si l'on veut, que la maternité de Marie. Il souligne alors que ce jour n'est pas le même dans tous les textes. Malheureusement, l'auteur ne nous en dit pas davantage, ne développant guère plus sa pensée sur ce point. On en est par conséquent réduit à des suppositions, toujours ardues en un tel domaine.

Dans cette partie de sa contribution, M. van Esbroeck ne livre, en effet, que quelques réflexions, dégageant quelques lignes de faite. Il ne dévoile pas, ou si peu, ce qu'il appelle par exemple « une raison théologique profondément enracinée dans les remous politiques de Palestine du IV^e au VI^e siècle », dans lesquels devraient s'insérer les écrits apocryphes sur la dormition et l'assomption de Marie²³⁸. Il n'en demeure pas moins que l'intérêt de cette étude est majeur. Elle montre, en effet, combien la connaissance du *Sitz im Leben* des textes est importante pour leur compréhension. Les traditions topologiques concourent à une meilleure appréciation des traditions littéraires. La relation entre les unes et les autres ne saurait plus être niée, d'autant qu'elles tendent à s'éclairer mutuellement. M. van Esbroeck a raison d'insister sur l'importance des conflits issus du concile de Chalcédoine, en faisant remarquer que les écrits sur le sort final de Marie ne peuvent se comprendre que si l'on parvient à les replanter dans leur milieu de vie, et à reconstituer les situations conflictuelles dans lesquelles ils ont pris naissance.

Au total, les contributions de A. Baumstark, D. Baldi et M. van Esbroeck sont des travaux *pionniers*, dans un domaine où tout est en chantier.

²³⁷ Selon M. van Esbroeck, « l'astuce des Dormitions, qui fleurissent à cette époque, est de reporter uniquement sur la Vierge ce qu'un origénisme débridé attribuerait à tout homme » (p. 283).

²³⁸ M. VAN ESBRÖECK, « *op. cit.* », dans *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, Genève, 1981, p. 285.

Elles méritent, de ce fait, la plus ample attention, car elles présentent l'avantage d'orienter le chercheur vers un domaine relativement peu connu, donc peu abordé. L'étude des traditions topologiques permet de mieux situer les traditions littéraires. La nécessité de conjuguer ces diverses approches apparaît très clairement dans l'article de M. van Esbroeck, démontrant que seule la prise en compte de toutes les pièces du dossier, aussi bien littéraires que topologiques, permet de comprendre la genèse et l'évolution des traditions sur le sort final de Marie. Les travaux examinés ouvrent d'intéressantes pistes de recherches qu'il s'agit maintenant d'explorer de façon systématique²³⁹.

IV. CONCLUSION

Est-il possible de conclure une si longue présentation de l'histoire de la recherche sur les traditions relatives au sort final de Marie ?

A tout le moins, on peut dire que cette histoire de la recherche a permis de mettre en évidence les fort nombreuses difficultés d'un dossier à la fois important et embrouillé. Seule une saine présentation plus ou moins systématique de l'ensemble de la question autorise, un tant soit peu, de débrouiller l'écheveau.

Cette histoire de la recherche, déjà riche quoique récente, a surtout tenté, en effet, de faire apparaître certaines insuffisances de la critique historique, voire de la critique littéraire et doctrinale.

On a pu se rendre compte que les résultats des fort nombreux travaux ont été, pour la plupart, altérés ou infléchis par la présence d'enjeux théologiques. C'est ainsi que les témoignages sur la dormition ont toujours été négligés au profit de ceux qui évoquent l'assomption. De plus, les documents tous taxés d'apocryphes — alors qu'ils ne le sont pas nécessairement, du moins pour ceux de provenance orientale — ont été volontiers considérés comme de moindre valeur.

Le fait que des enquêtes d'envergure aient précédé et suivi la promulgation du dogme de l'Assomption de 1950 n'est certainement pas étranger à la prédominance de ces perspectives théologiques.

Le dossier doit pouvoir se prêter aujourd'hui à un examen historique, littéraire et doctrinal plus serein et moins partisan. Un changement de perspective, motivé par des préoccupations historiques,

²³⁹ On en trouve une première approche dans S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 353-652.

excluant de quelconques motivations théologiques — certes louables pour un théologien mais non pas pour un historien — s'avère de ce fait absolument nécessaire.

Sans surtout faire de procès d'intention, il convient de faire remarquer que le discours historique devrait, par principe, prendre ses distances par rapport au discours théologique — établir ses marques notamment par ses méthodes qui sont spécifiques. Le théologien peut difficilement prétendre à faire de l'histoire, car pour lui celle-ci a un sens divin : elle relève obligatoirement de l'économie divine — s'il en fait, elle devrait s'inscrire dans un tel cadre. Alors que pour l'historien, l'histoire ne doit avoir aucun sens : elle ne prend pas en compte la dimension divine — aussi bien pour le croyant que pour le non-croyant.

Il est bien évident que cette position ne peut manquer de susciter des discussions et des contestations²⁴⁰.

Le débat vient d'être relancé avec le livre dirigé par J. Delumeau, dans lequel de nombreux historiens français du christianisme — de confession chrétienne — répondent aux deux questions suivantes : « Vos convictions religieuses ont-elles influencé votre pratique de l'histoire » et « Votre familiarité avec l'histoire religieuse influence-t-elle votre position comme croyant ? »²⁴¹. Tout en se situant sans hésitation dans la mouvance chrétienne, ces auteurs s'affirment suffisamment libres et adultes pour être en communion avec leurs Eglises respectives sans s'y trouver asservis. Contrairement à E. Renan, qui disait que, pour bien écrire l'histoire du christianisme, il fallait avoir été chrétien et ne plus l'être, tous soutiennent qu'il ne faut pas nécessairement être chrétien pour faire de l'histoire du christianisme, car il n'y a pas une façon chrétienne de faire de l'histoire. Il est toutefois constaté que si la foi n'apporte aucune lumière particulière à l'historien des religions, force est d'admettre qu'un minimum de sympathie vis-à-vis du fait religieux est nécessaire pour opérer dans ce champ de recherche. Les exigences du métier d'historien étant les mêmes pour tous, il est souligné qu'il n'y a pas deux manières de faire de l'histoire, l'une profane, l'autre sacrée, mais bien une seule — c'est pourquoi, les phénomènes religieux ne sauraient échapper à l'analyse critique.

²⁴⁰ Voir à ce sujet l'excellent article de G. HAMMANN, « L'histoire de l'Eglise à l'écoute de la *nouvelle histoire*. Esquisse pour l'enseignement de l'histoire du christianisme », dans *RThP* 121 (1989), p. 27-56.

²⁴¹ J. DELUMEAU (ED.), *L'historien et la foi*, Paris, 1996.

ANNEXE

Tableau chronologique des éditions de textes
sur la dormition et l'assomption de Marie²⁴²

Années de publication	Editeurs de textes	Textes édités
1854	M. Enger	AB 1
1865	W. Wright	S 1, S 2, S 2bis, S 3
1866	K. von Tischendorf	G 1 L 2 B/1, L 6
1874	K. Srvavanc'deanc'	AM 5 (texte arménien)
1883	P. de Lagarde	C 4 (texte copte)
1887	P. Vetter	AM 5 (traduction allemande)
1896	F. Robinson	C 4 (traduction anglaise) C 4 (recension fragmentaire) C 2 (recension fragmentaire) C 5
1898	I. Daiec'i	AM 1 (texte arménien)
1902	A. Smith-Lewis	S 3bis
1902	P. Bedjan	S 4 (texte syriaque)
1902	P. Vetter	AM 1 (traduction allemande)
1905	A. Baumstark	S 4 (traduction latine) S 5
1906	E. Revillout	C 1/1
1909	M. Chaîne	E 1
1910	L. Leroy	AB 3 (traduction française)
1915	E.A.W. Budge	C 2
1916	'Abd al-Masih Sulaiman	AB 4, AB 5
1923	W.H. Worrell	C 6
1925	M. Jugie	G 3
1926	H.G. Evelyn White	C 1/2 C 4 (fragment) C 5 (fragment)
1933	A. Wilmart	L 1, L 4
1933–1934	M. Chaîne	C 5
1949	B. Capelle	L 5
1953	F. Halkin	G 4
1955	A. Wenger	G 2, L 3, G 5, L 7

²⁴² Pour une liste des textes relatifs au sort final de Marie, on ne peut que renvoyer à S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. XIX–XXII.

Tableau (*cont.*)

Années de publication	Editeurs de textes	Textes édités
1961	P. Voulet	G 8
1962	M. Haibach-Reinisch	L 2/B 2
1973–1974	V. Arras	E 2, E 3, E 4, E 5, E 6
1973	M. van Esbroeck	I 2, I 3
1974	M. van Esbroeck	I 4
1980	A. Campagnano	C 2
1988	B. Kotter	G8
1990	M. van Esbroeck	AM 4
1992	T. Dasnabedian	AM 3

II.

LES VIES DE LA VIERGE: ETAT DE LA QUESTION*

Ce bref *status quaestionis* sur les *Vies de la Vierge* concerne principalement la tradition littéraire grecque, mais n'ignore pas pour autant les traditions littéraires géorgienne, syriaque et même latine¹.

Les *Vies de la Vierge*, également appelées *Histoires de la Vierge*, relèvent d'un genre littéraire intermédiaire entre le récit hagiographique et le récit homilétique: elles sont aussi considérées, du moins pour certaines d'entre elles, comme des écrits apocryphes.

Quoi qu'il en soit de cette qualification quel que peu «disqualifiante», il est utile de constater, dès à présent, que toutes les œuvres relevant de cette catégorie littéraire utilisent abondamment les écrits apocryphes, tout en se plaçant sous l'autorité des Pères de l'Eglise les plus célèbres.

Comme on aura l'occasion de le constater, le dossier des *Vies de la Vierge* entretient d'étroites relations avec celui des *Transitus Mariae* — expression qui englobe tous les textes apocryphes, hagiographiques, homilétiques et hymnographiques concernant le sort final de Marie.

Les *Vies de la Vierge* sont, pour la plupart, des compositions, parfois des remaniements ou des continuations, attribuées à des auteurs connus, et quelquefois anonymes.

En dehors d'une éventuelle utilisation polémique, toujours possible du moins lors de leur genèse, leur destination paraît être essentiellement la lecture liturgique en milieu monastique, voire en milieu paroissial.

* Cet article a paru une première fois dans *Apocrypha* [Paris] 5 (1994), p. 211–248.

¹ L'ossature et le contenu de cette contribution reposent principalement sur S.C. MIMOUNI, *Genèse et évolution des traditions sur le sort final de Marie (la Dormition et l'Assomption)*, II. *Les traditions littéraires sur le sort final de Marie*, Paris, 1992, p. 264–287 (Thèse de Doctorat).

Sous le titre *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, ce travail a été publié en 1995 aux Editions Beauchènes.

Les *Vies de la Vierge* ont été, dans l'ensemble, aussi peu étudiées qu'étudiées². Elles n'ont guère intéressé les chercheurs qui, généralement, les ont considérées comme des œuvres tardives, et donc d'un intérêt mineur. Pourtant, il ne serait pas impossible que ce genre littéraire, si l'on peut dire étant donné son indéniable caractère hétérogène, soit plus ancien que ne le pensent généralement les trop rares chercheurs qui se sont penchés sur cette question.

Les programmes de certains manuscrits syriaques, au demeurant fort anciens, livrent, en effet, des quasi *Vies de la Vierge*, mais les textes se trouvant dans ces documents y figurent encore à l'état indépendant : en ce sens qu'ils ont été simplement copiés les uns à la suite des autres sans aucun lien rédactionnel.

Le manuscrit de Londres, BL syr. Add. 14484, par exemple, qui date de la fin du V^e siècle ou du tout début du VI^e siècle, contient les écrits suivants : aux ff. 12a-14b, un récit de la *Nativité de Marie* (= *Protévangile de Jacques* [CANT 50]); aux ff. 14b-16a, un récit de la *Jeunesse de Jésus* (= *Evangile de l'Enfance du Pseudo-Thomas* [CANT 57]) et aux ff. 16a-45a, un récit de la *Dormition de Marie* (= *Dormitio syriacque dite des « Six Livres »* [CANT 123]). Ces trois textes, qui entrent habituellement dans la composition des *Vies de la Vierge*, apparaissent encore, dans le cas présent, de façon indépendante : ce manuscrit est donc, en quelque sorte, l'ancêtre de ce type de littérature, mais dans de nombreux autres manuscrits syriaques, plus tardifs il est vrai, ces mêmes textes se rencontrent parfois dans une seule et même composition intitulée alors « Histoire de la Vierge »³.

² Voir M. GEERARD, *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, 1992, p. 71-73 (CANT 90-96); J.H. CHARLESWORTH, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: A Guide to Publications, with Excurses on Apocalypses*, Metuchen/New Jersey-Londres, 1987, p. 250-255.

On trouvera une très brève étude de ces textes dans A. WENGER, « Foi et piété mariales à Byzance », dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, V, Paris, 1958, p. 929-931.

³ Dans le manuscrit palimpseste et fragmentaire, dont la première écriture syriacque remonterait à la fin du V^e siècle ou au début du VI^e, publié par A. SMITH-LEWIS, *Apocrypha Syriaca*, dans *Studia Sinaitica*, XI, Londres, 1902, avant le récit de la *Dormition de Marie* figure apparemment un récit de la *Nativité de Marie* : il est d'ailleurs possible de conjecturer que dans des folios, aujourd'hui disparus ou non encore retrouvés, a figuré aussi un récit de l'*Enfance de Jésus*.

Dans l'édition de A. Smith-Lewis, il convient de ne pas retenir le titre donné aux deux pièces identifiées, à savoir : « Le Livre de l'Histoire de la Mère de Dieu Marie, du jour de sa naissance au jour de sa sortie de ce monde ». Celui-ci, en effet, ne figure pas dans le manuscrit palimpseste et fragmentaire, mais a été emprunté à une autre

C'est pourquoi, quand Epiphane le Moine, auteur grec d'une *Vie de la Vierge*, bien souvent considéré, à tort d'ailleurs, comme le créateur de ce genre littéraire, annonce comment il va composer son œuvre, nul doute que ce type de composition existe déjà depuis un certain temps, si ce n'est dans la forme du moins dans le fond.

Quoi qu'il en soit, les manuscrits de la tradition grecque ne fournissent pas de programmes aussi semblables que ceux de la tradition syriaque: ceci est normal, étant donné qu'aucun manuscrit grec aussi ancien que certains manuscrits syriaques, n'a survécu aux destructions du temps.

Pour la période antérieure à l'An Mil, cinq *Vies de la Vierge* sont actuellement connues. Les quatre premières sont attribuées, avec plus ou moins de certitude, à des auteurs bien connus par ailleurs mais la dernière est d'un auteur inconnu: il s'agit des *Vies de la Vierge* de Maxime le Confesseur (du début du VII^e siècle), d'Epiphane le Moine (de la fin du VIII^e siècle), de Jean le Géomètre (de la fin du X^e siècle), de Syméon le Métaphraste (de la fin du X^e siècle) et de la *Vie de la Vierge* nestorienne (difficile à dater dans l'état actuel de la recherche).

Les *Vies de la Vierge* d'Epiphane le Moine, de Jean le Géomètre et de Syméon le Métaphraste sont rédigées en grec; celle de Maxime le Confesseur n'a été conservée que dans une version géorgienne; la dernière est évidemment écrite en syriaque.

A cette liste, il convient d'ajouter une *Vie de la Vierge* copte, fragmentaire, attestée uniquement en dialecte sahidique⁴. Il ne sera pas question de ce texte ici mais mentionnons que huit fragments sont connus à ce jour, apparemment tous originaires du monastère Blanc (Ahmim), dont quatre ont été édités par F. Robinson⁵ — les quatre autres ayant été mentionnés par E. Revillout, W.E. Crum et O. von Lemm⁶. De plus, d'après M.R. James, des passages d'homélies attribuées à Cyrille de Jérusalem et à Démétrius d'Antioche seraient à

pièce — alors propriété du Dr Rendell-Harris — concernant une *Histoire de la Vierge* d'origine jacobite dont il va être question plus bas.

⁴ Il s'agit de CANT 96 (= BHO, p. 138, n° 2, d).

⁵ F. ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospel*, Cambridge, 1896, p. 2-41 (texte copte et traduction anglaise) [mss. Oxford, Clarendon B. 3, 14 (Bodleian Library); Vatican, copte 109 (Borgia copte 117, 118, 119, 120)].

⁶ E. REVILLOUT, «La sage-femme Salomé», dans *Journal asiatique* X/5 (1905), p. 412-413 et p. 418-420 [mss. Paris, BN copte 129/17, f. 27 et 129/18, f. 162]; W.E. CRUM, *Theological Texts from Coptic Papyri*, Oxford, 1913, p. 11-16 [ms. Pierpont-Morgan M. 4]; O. VON LEMM, dans *Koptische Miscellen*, CXXXIV (1914), p. 493-513 [Nachdruck, Leipzig, 1972, p. 462-483] [ms. Paris, BN copte 129/17, f. 44-49].

mettre en relation avec les fragments de la *Vie de la Vierge copte*⁷. On peut se demander si les fragments attribués récemment à un *Transitus* par H. Föster ne relèvent pas plutôt d'une *Vie de la Vierge*⁸.

Une telle liste ne saurait être considérée comme définitive. Au cours de la présente recherche, on a, par exemple, repéré une *Vie de la Vierge* jacobite, apparemment inconnue jusque là, bien que se trouvant attestée dans un certain nombre de manuscrits connus par ailleurs⁹.

Précisons enfin que ce domaine littéraire est mal connu et que bien d'autres textes peuvent être mis au jour, notamment dans l'aire linguistique latine encore peu explorée de ce point de vue: il existe par exemple une importante version latine de la *Vie de la Vierge* d'Épiphane le Moine¹⁰.

On s'accorde habituellement à situer l'éclosion de ce type de littérature au début du IX^e siècle, dans le monde byzantin de langue grecque¹¹. Toutefois, il est possible qu'il faille remonter cette date soit au courant du VI^e siècle si l'on accepte de considérer la *Vie de la Vierge* jacobite comme une œuvre de cette époque, soit au début du VII^e siècle si l'on reconnaît l'authenticité de l'attribution de la *Vie de la Vierge* à Maxime le Confesseur. A moins qu'il faille considérer ces textes, l'hypothèse n'est nullement à exclure, comme des pièces strictement hagiographiques, qui, à l'origine, auraient été composées pour servir dans le conflit opposant les iconoclastes aux iconodules: auquel cas, ils ne seraient pas antérieurs aux VIII^e-IX^e siècles¹².

Les *Vies de la Vierge* sont des compositions hétéroclites, peu originales — a-t-on déjà précisé. De fait, ce sont des «vies» de Marie dans lesquelles sont enchâssées des «vies» de Jésus. D'un point de vue

D'après E. LUCCHESI, «D'une Vie de Marie à une homélie sur la Passion», dans *Analecta Bollandiana* 114 (1996), p. 269-272, le dernier de ces fragments, celui de O. von Lemm, ne relèverait pas d'une *Vie de Marie*.

⁷ M.R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, p. 87-89. Voir aussi G. ARANDA PÉREZ, «Maria en los evangelios apocrifos coptos. Fragmentas sahídicos de la Vida de la Virgen», dans *Scripta de Maria* 1 (1978), p. 115-126, qui ne connaît que les quatre fragments édités par F. Robinson.

⁸ H. FÖSTER, *Transitus Mariae. Beiträge zur koptischen Überlieferung. Mit einer Edition von P. Vindob. K 7589, Cambridge Add 1876 8 und Paris BN copte 129¹⁷ ff. 28 und 29*, Berlin-New York, 2006.

⁹ A ce sujet, voir plus bas.

¹⁰ A ce sujet, voir plus bas.

¹¹ C'est l'avis par exemple de M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale*, Vatican, 1944, p. 258 et de A. WENGER, «op. cit.», dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, V, Paris, 1958, p. 929.

¹² A ce sujet, voir plus bas.

structurel, en règle générale, ces textes commencent par une Nativité et une Enfance de Marie et se terminent par une dormition ou une assomption de Marie, en passant par les épisodes de la Nativité, de l'Enfance, du Baptême, du Ministère, de la Passion et de la Résurrection de Jésus.

Ces longues narrations posent parfois de délicats problèmes d'identification des sources — on reviendra sur cette question, de façon plus précise, lors de l'examen de chacun de ces textes.

De par leur caractère composite, les *Vies de la Vierge* sont des documents qui touchent de nombreux dossiers, notamment celui des traditions sur la dormition et l'assomption de Marie. En effet, dans chacune de ces œuvres, on trouve, bien sûr, un récit sur le sort final de Marie rédigé, généralement, à partir de l'un des textes de l'*Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie*: expression globalisante qui recouvre l'ensemble des écrits relevant du *Transitus Mariae*¹³.

Le dossier des *Vies de la Vierge* touche aussi celui des traditions de la *Nativité de Marie*, comme celui des traditions de l'*Enfance de Jésus* (naissance et jeunesse) et il intéresse encore celui des *Miracles de Marie*, dont les développements seront importants tant en Orient qu'en Occident.

Enfin, le dossier des *Généalogies de Marie* est à mettre en relation avec celui des *Vies de la Vierge*¹⁴. D'autant qu'il est fort possible que le premier genre soit plus ancien que le second: on peut conjecturer, en effet, que les *Généalogies de Marie* sont de véritables forgeries, créées sur le modèle des *Généalogies de Jésus*, dans le cadre du conflit entre les partisans de Sévère d'Antioche et ceux de Julien d'Halicarnasse, afin d'assurer le caractère humain de Marie fortement alors contesté.

D'un point de vue doctrinal, les *Vies de la Vierge*, qui mériteraient plutôt le nom de *Vies de Marie et de Jésus*, imposent un lien solide entre la Mère et le Fils, autrement exprimé, entre la mariologie et la christologie. Dans ce genre d'écrits, il y a, sans nul doute, en effet, une dialectique intrinsèque entre les doctrines christologique et mariologique: en ce sens que la valeur de l'une est établie ou renforcée par l'autre.

¹³ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995, p. 7-13.

¹⁴ A ce sujet, voir M. VAN ESBROECK, «Généalogie de la Vierge en géorgien», dans *Analecta Bollandiana* 91 (1973), p. 347-356. Voir aussi F. MANNS, «Une tradition judéo-chrétienne: Marie dans la lignée de David», dans *Terre Sainte*, 1991, p. 107-112.

Dans cet état de la question, on dressera, en quelque sorte, la fiche signalétique de chacune des cinq principales *Histoires de la Vierge* actuellement accessibles, en s'attardant tout particulièrement sur certaines d'entre elles. Pour chacune de ces œuvres, on examinera principalement le passage sur le sort final de Marie, plus d'ailleurs du point de vue doctrinal que topologique.

En guise d'épilogue, on présentera, fort brièvement, une *Vie de la Vierge* latine qui, quoique du XIII^e siècle, relève, de façon caractéristique, de la composition apocryphe, il s'agit d'un texte connu sous le titre de *Vita Beatae Virginis Mariae et Salvatoris Rhythmica*. Cependant, on laissera de côté toutes les *Vies de la Vierge* qui, dans l'Occident médiéval, ont été écrites, soit en latin soit dans les langues vernaculaires : celles-ci, œuvres bien souvent de circonstance, relèvent aussi d'ailleurs, en règle générale, de la composition¹⁵ : mentionnons cependant que la *Conception Nostre Dame* de Wace (XII^e siècle) est, dans l'Occident médiéval, la *Vie de la Vierge* la plus célèbre, du moins en langue vernaculaire (vieux français)¹⁶.

I. LA VIE DE LA VIERGE DE MAXIME LE CONFESSEUR¹⁷

La *Vie de la Vierge* de Maxime le Confesseur¹⁸, dont l'original grec semble perdu, n'est actuellement accessible que dans une traduction géorgienne réalisée vers 980 par Euthyme l'Hagiorite¹⁹.

¹⁵ Au sujet des *Vies de la Vierge* en irlandais, voir M. McNAMARA, *The Apocrypha in the Irish Church*, Dublin, 1984, p. 123–124.

¹⁶ Voir R. BEYERS, « La Conception Nostre Dame de Wace : premier poème narratif sur la Vierge en ancien français », dans W. VERBEKE – M. HAVERALS – R. DE KEYSER – J. GOOSSENS (ED), *Serta devota in memoriam Guillelmi Lourdaux. Pars Posterior: Cultura mediaevalis*, Leuven, 1995, p. 359–400.

¹⁷ Il s'agit de CANT 90.

¹⁸ Sur Maxime le Confesseur, voir H.I. DALMAIS, « Maxime le Confesseur », dans *Dictionnaire de spiritualité* 10 (1980), col. 836–847 ; ainsi que l'indispensable ouvrage de M.L. GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milan, 1987.

¹⁹ Sur Euthyme l'Hagiorite, voir P. PEETERS, « Histoires monastiques géorgiennes », dans *Analecta Bollandiana* 36–37 (1917–1919), p. 5–317 : voir tout particulièrement aux p. 8–68 pour la *Vie* des saints Jean et Euthyme et aux p. 34–36 pour la liste des œuvres traduites par Euthyme.

Voir aussi M. VAN ESBROECK, « Euthyme l'Hagiorite : le traducteur et ses traductions », dans *Revue des Etudes géorgiennes et caucasiennes* 4 (1988), p. 73–107 — une contribution dans laquelle, l'auteur, contre l'avis de K. Kekelidze, réhabilite l'œuvre de traducteur d'Euthyme l'Hagiorite : « Euthyme ne traduit pas tout à fait littérale-

Cette œuvre n'a été connue durant longtemps que par les trop brèves mentions de K. Kekelidze²⁰ et A. Wenger²¹. Depuis, on doit à M. van Esbroeck une édition critique de cette *Vie de la Vierge* qui repose essentiellement sur deux manuscrits, accompagnée d'une traduction française²².

Le texte se rencontre, en revanche, dans d'assez nombreux témoins manuscrits originaux aussi bien de Géorgie que de Palestine²³.

D'emblée, une question fondamentale se pose : cette *Vie de la Vierge* est-elle réellement l'œuvre de Maxime le Confesseur ?

Pour M. van Esbroeck, « il n'est pas du tout exclu que Maxime ait réellement écrit la *Vie de la Vierge* attachée à son nom dans la tradition géorgienne »²⁴.

La démonstration de l'auteur repose sur quatre points qui méritent d'être examinés de près.

1^{er} point : La *Vie de la Vierge* dans la tradition géorgienne

Cette œuvre se présente comme une traduction géorgienne faite à partir d'un original grec par Euthyme l'Hagiorite vers la fin du X^e siècle.

Pour M. van Esbroeck, « il est évidemment impensable qu'Euthyme lui-même ait inventé l'attribution à Maxime, car le titre porte tous les attributs du Confesseur »²⁵.

ment, ... il prend toujours la liberté d'ajouter ou de retrancher non pas des paragraphes entiers, mais seulement des mots, ... il insère parfois quelque réflexion personnelle ... » (voir p. 104).

²⁰ K. KEKELIDZE, « Informations données par les sources géorgiennes sur le vénérable Maxime le Confesseur », dans *Trudy Kievskoj duxovnoj Akademii*, septembre 1912, p. 40-42 (en russe).

²¹ A. WENGER, « *op. cit.* », dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, V, Paris, 1958, p. 930.

²² M. VAN ESBOECK, *Maxime le Confesseur. Vie de la Vierge*, I-II, Louvain, 1986 (CSCO 478 et 479).

Il existe aussi une traduction italienne, voir G. GHARIB, *Testi Mariani del Primo Millenio*, II. *Padri e altri autori bizantini (VI-XI sec.)*, Rome, 1989, p. 183-289.

²³ On en connaît au moins douze témoins : on trouve une étude exhaustive de la tradition manuscrite dans M. VAN ESBOECK, *op. cit.*, I, Louvain, 1986, p. I-XVII.

²⁴ M. VAN ESBOECK, *op. cit.*, II, Louvain, 1986, p. V.

²⁵ M. VAN ESBOECK, *op. cit.*, II, Louvain, 1986, p. VIII.

2^e point: La cohérence interne du plan d'ensemble de la *Vie de la Vierge*

Cette œuvre se présente comme une compilation de diverses compositions antérieures qui sont: la *Nativité de Marie*; une *Vie de la Vierge*, aujourd'hui disparue; la *Dormition de Marie*.

Si l'on reconnaît Maxime comme l'auteur de cet écrit, un de ces trois éléments porte à discussion: il s'agit de l'existence d'une *Vie de la Vierge* antérieure à celle de Maxime. Autrement dit: la *Vie de la Vierge* de Maxime datant du début du VII^e siècle, cela laisserait supposer que la *Vie de la Vierge* aujourd'hui perdue remonterait certainement au VI^e siècle.

Une telle éventualité semble pourtant difficile, étant donné le contenu doctrinal des *Vies de la Vierge* en général: en effet, (1) la doctrine, relativement élaborée de ce type de littérature, tend plus vers une datation tardive que vers une datation haute (notamment à cause de la question de l'incarnation qui est au centre de la composition); (2) l'utilisation prudente de certains apocryphes comme la *Nativité de Marie*, la *Dormition de Marie*, et le rejet d'autres apocryphes comme l'*Évangile de l'Enfance*, militent contre l'existence d'une *Vie de Vierge* antérieure à celle de Maxime, aujourd'hui disparue.

3^e point: La *Vie de la Vierge* dans la tradition grecque

Pour démontrer l'ancienneté de la *Vie de la Vierge* attribuée à Maxime le Confesseur, M. van Esbroeck la compare aux *Vies* écrites par Jean le Géomètre et Syméon le Métaphraste, ainsi qu'à une *Homélie* de Théodore le Syncelle (VII^e siècle)²⁶. La démonstration repose essentiellement sur des comparaisons littéraires: elle conclue que la théologie de l'œuvre attribuée à Maxime le Confesseur est plus primitive que celle des auteurs sus-cités. L'éditeur appuie son hypothèse sur le fait que le fameux *Récit de Galbios et Candidos* se retrouve aussi bien dans le texte attribué à Maxime que dans ceux du Syncelle²⁷, du Géomètre et du Métaphraste. Il tente de montrer que la narration du Syn-

²⁶ Il s'agit de CPG 7935 (= BHG 1058): c'est un *Discours sur l'invention et la déposition de la relique du vêtement de la Vierge aux Blachernes*, prononcé entre 620 et 625.

²⁷ Il s'agit de CANT 105a (= BHG 1058a et BHG 1058b).

celle dépend de celle du Confesseur, donc que cette dernière lui est antérieure.

L'hypothèse est possible, mais l'inverse l'est aussi : d'autant, comme le souligne si bien M. van Esbroeck, que la *Vie* attribuée à Maxime le Confesseur démarque au début et à la fin la *Vie* de Syméon le Métaphraste, et que tout le reste est en rapport constant avec la *Vie* de Jean le Géomètre.

De ces données, il est évidemment tentant d'y voir un rapiècement de ces deux sources opéré par Euthyme : M. van Esbroeck refuse une telle hypothèse car, selon lui, Jean le Géomètre donne une « métaphrase » de Maxime le Confesseur — Jean et Maxime fournissent des citations parallèles : chez le premier elles sont implicites, chez le second elles sont littérales.

4^e point : La *Vie de la Vierge* dans l'œuvre et la théologie de Maxime le Confesseur

M. van Esbroeck pose à juste titre les deux questions suivantes : (1) « L'existence de cette pièce est-elle invraisemblable dans le cadre de la vie de Maxime le Confesseur ? » ; (2) « Faut-il par ailleurs voir dans l'attribution un désir de réhabiliter Maxime ? »²⁸. Les réponses apportées sont positives et sont fondées sur les arguments suivants : (1) la *Vie syriaque de Maxime le Confesseur*²⁹, rédigée peu de temps après sa mort, « laisserait attendre quelques sémitismes dans une œuvre de jeunesse » que serait alors la *Vie de la Vierge* ; (2) la numérotation des Psaumes selon l'hébreu et la fidélité à l'église de la Sainte-Sion pourraient renvoyer à une origine « sémitique » de l'œuvre.

Il est certes possible que Maxime le Confesseur soit d'origine palestinienne (« origine à moitié samaritaine »). Cependant, il est également possible, et presque certain, que la *Vie de la Vierge* soit d'origine hiérosolymitaine. Mais est-ce suffisant pour attribuer cette œuvre à cet auteur ?

²⁸ M. VAN ESBOECK, *op. cit.*, II, Louvain, 1986, p. XXX.

²⁹ Cette pièce a été éditée par S. BROCK, « An Early Syriac Life of Maximus the Confessor », dans *Analecta Bollandiana* 91 (1973), p. 299–346, à partir d'un manuscrit d'origine maronite.

Force est de reconnaître que des quatre points, sur lesquels M. van Esbroeck appuie sa démonstration, seul le premier présente une certaine fiabilité.

Si cette *Vie de la Vierge* était de Maxime le Confesseur, elle serait le seul écrit de cet auteur portant sur Marie. Or, jusqu'à présent, les spécialistes de Maxime le Confesseur s'entendent pour dire que cet auteur n'a jamais rien écrit au sujet de la *Theotokos*: c'est l'opinion, par exemple, de U. von Balthasar³⁰.

Depuis la proposition de M. van Esbroeck, la plupart des critiques ont plus ou moins douté ou refusé cette attribution³¹. Seul S.J. Shoemaker, dans une contribution intéressante, malgré son accoutumé ton inutilement polémique, l'a acceptée mais sans apporter d'éléments nouveaux³².

Il n'en demeure pas moins, fait troublant, que, sur le plan doctrinal, cette *Vie de la Vierge* paraît entretenir peu de points de contact avec l'œuvre de Maxime le Confesseur.

Pour M. van Esbroeck, le texte grec, étant à l'origine de la traduction d'Euthyme l'Hagiorite, serait antérieur à la *Vie de la Vierge* de Jean le Géomètre. Il serait même la source que Jean le Géomètre, «à mots couverts», avoue plus d'une fois utiliser. Suivant l'éditeur, cette *Vie de la Vierge* «récupère nettement les données propres au récit syriaque en six livres³³, particulièrement quant aux récits de miracles de la Vierge,

³⁰ U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner*, Fribourg-en-Bresgau, 1941. Voir aussi J. – C. LARCHET, *Saint Maxime le Confesseur (580–662)*, Paris, 2003, p. 102–103, qui paraît l'accepter mais en utilisant cependant le conditionnel.

³¹ Voir notamment M. O'CARROL, «The Life of Mary», dans *The Irish Theological Quarterly* 53 (1987), p. 234–236, qui, en recensant le travail de M. van Esbroeck, s'est dit surpris de l'attribution à Maxime le Confesseur, mais ne l'a pas réfutée.

Voir aussi G. GHARIB, *op. cit.*, II. *Padri e altri autori bizantini (VI–XI sec.)*, Rome, 1989, p. 183, qui a estimé que pour le moment on ne possède pas d'argument en faveur ou en défaveur d'une telle attribution.

De même, M. TONIOLO, «L'*Akathistos* nella *Viata di Maria* Massimo il Confessore», dans I.M. CALABUIG (ED.), *Virgo Liver Verbi. Miscellanea di Studi in onore di G.M. Besutti*, Rome, 1991, p. 209–228 et A. NICHOLS, *Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, Edimbourg, 1993, p. 111–119, ont discuté l'attribution de M. van Esbroeck.

³² S.J. SHOEMAKER, «The Georgian Life of the Virgin attributed to Maximus the Confessor: Its Authenticity (?) and Importance», dans *Scrinium* 2 (2006), p. 307–328 (= *Universum Hagiographicum — Memorial R.P. Michel van Esbroeck, s.j. (1934–2003)*).

Voir aussi S.J. SHOEMAKER, «The Virgin Mary in the Ministry of Jesus and the Early Church according to Earliest *Life of the Virgin*», dans *Harvard Theological Review* 98 (2005), p. 441–467.

³³ Il s'agit de CANT 123 (= BHO 620–625).

et surtout quant à l'attaque repoussée par la main de Dieu, lorsque les assaillants juifs voulurent mettre le feu à la maison »³⁴.

Ces éléments ne renforcent en aucun cas la thèse de M. van Esbroeck quant à l'attribution et à la datation de l'œuvre: quoi qu'il en soit, la question des sources devrait être reprise, non sur la base d'une critique externe mais sur celle d'une critique interne.

En revanche, les caractéristiques topologiques, notamment la localisation de la maison de Marie au Mont Sion, autorisent à considérer la *Vie de la Vierge* attribuée à Maxime le Confesseur comme une œuvre de la première moitié du VII^e siècle.

Les références concernant la maison de Marie à Sion dans la *Vie de la Vierge* de Maxime le Confesseur sont les suivantes:

- § 70 (p. 60 de l'édition van Esbroeck): les disciples achètent la maison de Sion qui devait devenir la maison de la mère de Jésus (contradiction avec le § 93);
- § 82 (p. 72 de l'édition van Esbroeck): après la crucifixion de Jésus, le disciple bien-aimé emmène Marie dans sa maison de Sion;
- § 93 (p. 81 de l'édition van Esbroeck): après la résurrection de Jésus, Marie retourne dans la maison de Sion qui appartient au disciple bien-aimé (contradiction avec le § 70);
- § 95 (p. 83 de l'édition van Esbroeck): simple citation: la mère de Jésus habite la maison de l'apôtre *bien-aimé* à Sion;
- § 96 (p. 84 de l'édition van Esbroeck): idem; § 104 (p. 91 de l'édition van Esbroeck): idem;
- § 127 (p. 113 de l'édition van Esbroeck): les apôtres transportant de Sion à Gethsémani le corps de Marie — la dormition est donc localisée à Sion.

Cette *Vie de la Vierge* contient deux traditions topologiques localisées à Sion: la tradition relative à l'achat de la maison de Marie à Sion par les disciples (c'est l'unique attestation de cette tradition); la tradition relative à la maison du *disciple bien-aimé* à Sion, qui abrite Marie (il s'agit d'une tradition tardive qui n'apparaît pas avant le début du VII^e siècle et que l'on rencontre dans d'autres écrits — voir l'Homélie de Sophrone de Jérusalem sur l'annonciation (CPG 7638 = BHG 1098)

³⁴ M. VAN ES BROECK, *op. cit.*, II, Louvain, 1986, p. XV.

et l'Homélie de Modeste de Jérusalem sur l'assomption (CANT 106 = CPG 7876 = BHG 1085).

Si rien n'empêche d'accepter la datation proposée par M. van Esbroeck de cette *Vie de la Vierge*, peut-on en faire de même avec l'attribution à Maxime? Non, pas nécessairement, mais rien ne s'oppose réellement à ce que cette œuvre puisse être attribuée à Maxime le Confesseur. On ne peut donc que difficilement réfuter, et par conséquent refuser, les propositions de M. van Esbroeck. Néanmoins, il se pourrait aussi que cette *Vie de la Vierge* soit un arrangement fait par Euthyme l'Hagiorite à partir de l'œuvre de Jean le Géomètre et de celle de Maxime le Confesseur (dont le texte grec est perdu). L'arrangement serait surtout marqué d'un point de vue doctrinal. Dans ce cas, la pensée de Jean le Géomètre, sur la dormition notamment, aurait influencé celle d'Euthyme l'Hagiorite qui aurait, de la sorte, transformé celle de Maxime le Confesseur. Mais on se trouve là en pleine conjecture, d'autant que le texte grec supposé est aujourd'hui apparemment perdu!

Une autre hypothèse peut aussi être avancée. A l'époque des luttes entre iconoclastes et iconodoules, le culte marial (comme celui des icônes et des saints) semble avoir été largement au centre des débats. Il ne serait alors pas impossible que cette *Vie de la Vierge*, à cause de sa doctrine plus favorable à la dormition qu'en l'assomption, ait été composée dans un monastère palestinien, proche des milieux iconodoules, et mise sous l'autorité de Maxime le Confesseur, afin de renforcer la ferveur des partisans d'un culte moins « idolâtrique ». Auquel cas, elle ne daterait pas du VII^e mais du milieu du VIII^e siècle. Il serait d'ailleurs intéressant de comparer cette *Vie de la Vierge* aux *Homélies sur l'Assomption* attribuées à Jean de Damas (CANT 108 = CPG 8061–8063 = BHG 1114, 1097, 1089), contemporaines, dont les opinions iconodoules sont connues.

Quoi qu'il en soit, cette *Vie de la Vierge* dont l'attribution à Maxime le Confesseur demeure sujette à caution pourrait être le plus ancien représentant grec de ce genre littéraire: cette pièce repousse le *terminus a quo* de ce type de littérature du début du VII^e siècle au milieu du VIII^e siècle alors que précédemment le *terminus a quo* en a été fixé à la fin du IX^e siècle avec la *Vie de la Vierge* d'Epiphane le Moine.

La structure littéraire de la *Vie de la Vierge* de Maxime le Confesseur est la suivante: §§ 1–2: prologue; §§ 3–18: naissance et enfance de Marie; §§ 19–29: annonciation à Marie; §§ 30–45: nativité de Jésus; §§ 46–63: présentation et enfance de Jésus; §§ 64–72: baptême

et ministère de Jésus; §§ 73–91 : passion de Jésus; §§ 92–102 : résurrection de Jésus; §§ 103–118 : dormition de Marie; §§ 119–124 : invention et translation de la relique du vêtement de Marie; §§ 125–134 : finale. Comme c’est toujours le cas, la vie de Jésus est enchâssée dans la vie de Marie.

*Le passage sur le sort final dans la Vie de la Vierge
de Maxime le Confesseur*

Dans la *Vie de la Vierge* de Maxime le Confesseur, le sort final de Marie est abordé aux §§ 103–118. En deux endroits, l’auteur de la composition décrit le devenir de Marie après la mort.

– au § 110, il est dit :

Et ainsi le maître et les disciples, le ciel et la terre conduisirent la Sainte Vierge, le maître et seigneur gracieux et glorieux emmena la sainte âme de sa mère immaculée dans le ciel, les disciples recueillirent son corps immaculé sur la terre pour l’oindre d’aromates et le portèrent là où elle le voulait, et après peu de temps pour être porté au paradis, ou en quelque endroit que le veuille son fils et Dieu³⁵.

– au § 117, il est dit :

Car comme il s’est soumis au tombeau lorsqu’il a supporté la mort dans le corps pour notre salut, et est ressuscité le troisième jour, ainsi aussi il a paru bon que soit mis au tombeau le corps immaculé de sa très sainte mère et qu’elle soit transférée dans l’incorruptibilité éternelle comme il l’a voulu, ou que les deux matières aient été réunies à nouveau l’une à l’autre, si jamais c’est ainsi que le créateur de toute chose agréa d’honorer sa génitrice, ou comme le sait lui seul le roi de gloire et le Seigneur de la vie et de la mort³⁶.

Dans ces deux passages, l’auteur évite de trancher parmi les représentations doctrinales relatives au sort final de Marie. Au § 110, il envisage seulement la dormition. Au § 117, il envisage soit la dormition, soit l’assomption, mais en ajoutant que seul Dieu sait quel fut le sort posthume de Marie, paraphrasant ainsi l’opinion bien connue d’Epiphane de Salamine³⁷. Ce doute reflète une connaissance des

³⁵ Voir p. 96–97 de l’édition van Esbroeck.

³⁶ Voir p. 102 de l’édition van Esbroeck.

³⁷ Voir Epiphane, *Panarion* LXXVIII, 11 (PG 42, col. 716A).

controverses doctrinales qui ont eu lieu au sujet du sort final de Marie : elle renvoie d'une part à Jean le Géomètre, d'autre part au *Transitus arménien*³⁸, dont la représentation doctrinale est en tout point semblable à celle de la *Vie de la Vierge* géorgienne.

Le *Récit de l'Histoire Euthymiaque* (CANT 104 = BHG 1056e) est aussi l'une des sources de la narration du sort final dans cette *Vie de la Vierge* : pour M. van Esbroeck, cette pièce, dont la thèse majeure est la substitution du corps de Marie par des reliques, serait antérieure au VII^e siècle.

La *Vie de la Vierge* de Maxime le Confesseur affirme clairement la croyance en la dormition, mais elle n'ignore pas la croyance en l'assomption : de ce point de vue, elle rejoint donc d'une certaine manière l'œuvre de Jean le Géomètre.

Si l'attribution et la datation proposées par M. van Esbroeck étaient acceptées, cela signifierait que la réaction en faveur de la dormition et contre l'assomption trouve là son origine. Dans une telle éventualité, comment expliquer au sujet de la dormition le silence de la tradition grecque du début du VII^e siècle au milieu du X^e siècle ?

Enfin, M. van Esbroeck a raison de souligner l'utilisation liturgique de la *Vie de la Vierge* de Maxime le Confesseur qui a servi de « lecture pour le cycle marial de l'année liturgique entière »³⁹. D'ailleurs, dans certains manuscrits de la traduction d'Euthyme l'Hagiorite, on trouve trace d'une division en vingt et une sections de longueur inégale, à des fins liturgiques. Et l'auteur ajoute que les dates correspondent avec les données du Calendrier palestino-géorgien de Jean Zosime.

On ne peut que le constater, cette *Vie de la Vierge* de Maxime le Confesseur pose de nombreux problèmes d'attribution et de datation, dont les solutions proposées ne sauraient être définitives, du moins dans l'état actuel de la recherche⁴⁰.

³⁸ Il s'agit de CANT 160 (= BHO 640–641).

³⁹ M. VAN ESBRÖECK, *op. cit.*, II, Louvain, 1986, p. XXXIV.

⁴⁰ Voir M. VAN ESBRÖECK, « Some Earlier Features in the Life of the Virgin », dans *Marianum* 63 (2001), p. 297–308, qui est revenu sur ce point mais sans apporter, au-delà de la polémique, aucun élément permettant de dirimer dans un sens ou dans l'autre la question de l'attribution à Maxime le Confesseur.

II. LA VIE DE LA VIERGE D'EPIPHANE LE MOINE⁴¹

Epiphane, moine et prêtre du monastère de Kallistratos, à Constantinople, a vécu à la fin du VIII^e siècle et au début du IX^e⁴². En dehors de cette *Vie de la Vierge*, il est également l'auteur d'une *Vie d'André*⁴³.

La *Vie de la Vierge* d'Epiphane le Moine, dont le titre est: *Discours sur la Vie de la Très Sainte Mère de Dieu et ses années*, a été composée entre 783 et 813. On connaît de ce texte deux recensions sensiblement différentes. La première a été publiée par J.A. Mingarelli en 1774⁴⁴, la seconde par A. Dressel en 1843⁴⁵. Le texte de J.A. Mingarelli a été reproduit dans la *Patrologia Graeca* de Migne⁴⁶. Depuis lors, ce texte attend une nouvelle édition réellement critique⁴⁷.

Cette *Vie de la Vierge* est une compilation, comme le déclare l'auteur au début de son œuvre: son travail s'est borné à doser plus ou moins savamment les matériaux utilisés, et le résultat est un défi à la critique. C'est donc un récit « critique » que prétend donner Epiphane le Moine: de ce fait, dans un prologue, il prend soin d'informer fort longuement les lecteurs au sujet de la méthode suivie:

Beaucoup, parmi les anciens docteurs ont disserté sur le compte de celle qui est proprement et véritablement la Mère de Dieu, Marie, vierge perpétuelle. Les uns ont annoncé à l'avance par diverses figures prophétiques les merveilles qu'elle devait opérer... Les saints apôtres, d'autre

⁴¹ Il s'agit de CANT 91 (= BHG 1049).

⁴² Sur Epiphane le Moine, voir J. DARROUZÈS, « Epiphane de Constantinople », dans *Dictionnaire de spiritualité* 4/1 (1960), col. 862–863; J. DARROUZÈS, « Epiphane, moine de Constantinople », dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 15 (1963), col. 614–615. Bien qu'ancien, voir aussi J. DRÄSECKE, « Der Mönch und Presbyter Epiphanius », dans *Byzantische Zeitschrift* 4 (1895), p. 346–362 et E. KURTZ, « Ein bibliographisches Monitum für den Verfasser des Aufsatzes *Der Mönch und Presbyter Epiphanius* », dans *Byzantische Zeitschrift* 6 (1897), p. 214–217.

M. Jugie a consacré deux courtes notices à l'œuvre mariologique d'Epiphane le Moine, voir M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 258–259 et M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la Tradition orientale*, Rome, 1952, p. 132–133.

⁴³ Il s'agit de BHG 102: au sujet de cette *Vie d'André*, voir J. FLAMION, *Les Actes Apocryphes de l'Apôtre André*, Louvain, 1911, p. 70–78 et p. 192–212, et en dernier lieu J.-M. PRIEUR, *Acta Andrae*, I, Turnhout, 1989, p. 18–20.

⁴⁴ J.A. MINGARELLI, *Anecdota litteraria*, III, Rome, 1774, p. 29–94.

⁴⁵ A. DRESSSEL, *Epiphanius monachi et presbyteri edita et inedita*, Paris-Leipzig, 1843, p. 13–44.

⁴⁶ PG 120, col. 186–216.

⁴⁷ Il existe depuis peu une traduction italienne, voir G. GHARIB, *op. cit.*, II. *Padri e altri autori bizantini (VI–XI sec.)*, Rome, 1989, p. 782–799: une traduction réalisée à partir du texte de la PG.

part, ont écrit avec zèle sur le Verbe qui s'est incarné en elle, mais d'elle-même ils n'ont écrit que peu de choses. Tous affirment qu'elle descendait de David. Quant à ses panégyristes, c'est parmi les saints pères qu'on les trouve. Aucun d'eux toutefois n'a écrit de manière précise et acceptable sur sa vie, sa jeunesse, son éducation ou sa mort.

Ceux-là même qui ont fait effort pour en donner quelque partie n'ont pas été jusqu'au bout et ont senti leurs forces les trahir, tels Jacques l'Hébreu⁴⁸ et Aphrodisianos le Perse⁴⁹, et d'autres encore, qui après avoir uniquement parlé de sa naissance ont aussitôt coupé court. Sur la dormition, Jean de Thessalonique a fait un discours fort célèbre, mais finalement il s'est porté ombrage à lui-même. Un autre Jean qui se pare du titre de théologien s'est attiré à lui-même le reproche de mensonge. André de Jérusalem, évêque de Crète, qui a dit quelques bonnes choses et fort justes, s'est arrêté en cours de route et au lieu d'une histoire a donné un sermon. Pour nous, nous avons procédé avec critique et avons rassemblé les choses croyables, solides et vraies, d'abord dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe surnommé Pamphile, puis dans les oeuvres des autres écrivains et docteurs, et que nous présentons aux amateurs de style simple⁵⁰.

En ce qui concerne les traditions sur le sort final de Marie, Epiphane affirme avoir lu et utilisé la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean*⁵¹, le *Discours sur la Dormition* de Jean de Thessalonique⁵² et les *Homélies sur l'Assomption* d'André de Crète⁵³. A ces documents, toujours selon les précisions de l'auteur, il convient également d'ajouter d'une part les *Homélies sur l'Assomption* de Germain de Constantinople⁵⁴, d'autre part la *Chronique* d'Hippolyte de Thèbes⁵⁵, sans oublier bien sûr un certain nombre de renseignements en provenance du Pseudo-Denys

⁴⁸ Il s'agit de l'auteur traditionnel du *Protévangile* de Jacques, à savoir Jacques le Frère du Seigneur, connu aussi sous le nom de Jacques le Juste. Cette appellation de Jacques l'Hébreu renvoie aux origines judéo-chrétiennes de ce personnage.

Dans le texte d'Epiphane, Jacques est considéré comme le chef des apôtres : de ce point de vue, comme sur d'autres, un rapprochement est à établir avec les *Actes de Jean* du Pseudo-Prochore — nous devons cette remarque à Eric Junod que nous remercions.

⁴⁹ Il s'agit d'un dialogue sur les questions religieuses soi-disant tenu à la cours des rois iraniens de la dynastie sassanide. L'ouvrage serait de la fin du VI^e siècle car de nombreux manuscrits l'attribuent à Anastase le Sinaïte : voir A.A. VASILIEV, *Anecdota graeco-byzantina*, I, Moscou, 1873, p. 73–125.

⁵⁰ Voir PG 120, col. 185–186.

⁵¹ Il s'agit de CANT 101 (= BHG 1055–1056).

⁵² Il s'agit de CANT 103 (= CPG 7924a = BHG 1144a–c).

⁵³ Il s'agit de CANT 107 (= CPG 8181–8183 = BHG 1115, 1122, 1109).

⁵⁴ Il s'agit de CANT 109 (= CPG 8110–8112 = BHG 1119, 1135, 1155).

⁵⁵ A ce sujet, voir F. DIEKAMP, *Hippolytos von Theben. Texte und Untersuchungen*, Münster, 1898. Relevons que F. DIEKAMP, *op. cit.*, Münster, 1898, p. 134–145, consa-

l'Aréopagite⁵⁶. Enfin, d'après un des manuscrits transmettant la *Vie de la Vierge* d'Epiphane le Moine, parmi les sources, il est aussi question des *Voyages des Apôtres*⁵⁷.

Par rapport à certaines *Vies de la Vierge*, celle d'Epiphane le Moine est bien plus courte: elle ne s'en trouve que plus simple, notamment sur le plan du merveilleux. Il y est bien entendu question du Christ, mais c'est bien plus une vie de Marie que de Jésus. Cette œuvre résume assez bien les données traditionnelles (ou historiques et légendaires) sur Marie, acceptées par certains milieux vers la fin de la crise entre iconoclastes et iconodules⁵⁸.

Selon M. Jugie, Epiphane est «un auteur consciencieux qui a bien étudié son sujet»⁵⁹, mais à qui on peut seulement reprocher de ne pas connaître la topographie de Jérusalem: il confond, en effet, le Mont Sion avec Gethsémani.

L'auteur est le premier à fournir une description de l'aspect physique de Marie qu'il fait vivre jusqu'à un âge fort avancé. De plus, il la montre accompagnant la communauté de Jérusalem jusqu'à Pella, lors du siège de la Ville Sainte par Titus⁶⁰. Il s'agit là d'une attestation intéressante de la tradition de la «Fuite à Pella», apparemment la seule qui fasse référence à Marie.

Relevons encore qu'Epiphane donne une généalogie de Marie, fort compliquée, qui, tout en reposant sur la généalogie de Jésus fournie par l'*Évangile selon Matthieu*, finit par embrasser les principaux personnages de la trame rapportée dans les Évangiles. Cette généalogie a vraisemblablement pour but d'établir que Marie est à la fois de la lignée de David par son père, de celle de Lévi par sa mère, réunissant ainsi les deux dignités royale et sacerdotale.

cre un important excursus à Epiphane le Moine, afin d'établir son identité face à un autre Epiphane le Moine, auteur d'un Guide de pèlerinage en Terre Sainte.

⁵⁶ Il s'agit du passage du Chapitre III des *Noms divins*, où il est apparemment question de la mort de Marie.

⁵⁷ A ce sujet, voir E. JUNOD – J.-D. KAESTLI, *L'histoire des Actes Apocryphes des Apôtres du III^e au IX^e siècle: le cas des Actes de Jean*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1982, p. 130.

⁵⁸ Une analyse critique de l'œuvre devra déterminer vers quel parti son auteur penchait. Une telle analyse pourra être conduite selon les principes méthodologiques élaborés par M.-F. AUZEPY, «L'analyse littéraire et l'historien: l'exemple des vies des saints iconoclastes», dans *Byzantinoslavica* 53 (1992), p. 57–67.

⁵⁹ M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 258.

⁶⁰ Voir PG 120, col 211.

Dans son récit sur le sort final de Marie, Epiphane, tout en l'utilisant librement, a beaucoup emprunté à Jean de Thessalonique: ce qui ne l'empêche pas de prétendre pourtant que son *Discours* a porté ombrage à sa réputation⁶¹.

Epiphane raconte que Marie a prophétisé sa mort quinze jours à l'avance, et que, trois jours avant, l'archange Gabriel l'a avertie de son départ et de la venue de Jésus. Au moment de la mort de Marie, les apôtres se sont réunis autour d'elle. Jésus est apparu, et Marie, ayant ouvert la bouche comme pour un doux sommeil, lui a remis son esprit⁶². Les apôtres ont déposé le corps de Marie dans un sépulcre à Gethsémani et, peu après, en présence de tous son corps a été enlevé.

Il est intéressant de relever que dans le texte d'Epiphane le Moine, il est question de l'esprit de Marie (πνεῦμα) alors que dans la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* (voir § 45), par exemple, il est question de l'âme (ψυχή). Il est intéressant aussi de souligner qu'Epiphane cite la tradition selon laquelle les apôtres, absents de Jérusalem, ont été portés sur des nuées — mais pour la rejeter, invoquant à cette fin le témoignage du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

Le récit d'Epiphane semble plutôt «dormitioniste». Le corps de Marie, après un court séjour au tombeau, est enlevé, mais il n'est pas réuni à l'esprit, et il n'est pas question de résurrection. Ce texte, du moins tel qu'on peut le lire dans certains manuscrits⁶³, est plus proche de la *Dormitio du Pseudo-Jean* — et cela malgré un certain nombre de variantes parfois significatives — également «dormitioniste», que du *Discours* de Jean de Thessalonique, plutôt «assomptioniste». Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que le moine de Kallistratos ait quel que peu dénigré l'archevêque de Thessalonique.

De tels indices, encore bien maigres dans l'état actuel de la recherche, permettent, peut-être, de situer Epiphane le Moine dans le camp iconoclaste: la présence minimale du merveilleux, du moins pour l'époque, oriente aussi vers une telle hypothèse.

⁶¹ Voir PG 120, col. 186.

⁶² Voir PG 120, col. 213.

⁶³ Les nombreux manuscrits de la *Vie de la Vierge* d'Epiphane fournissent des leçons divergentes: par exemple, dans la finale du Vatican Ottob. gr. 415 (du XIV^e siècle), éditée par M. JUGIE, *Saint Jean Archevêque de Thessalonique (mort vers 630), Discours sur la Dormition de la Sainte Vierge*, dans PO 19 (1925), p. 436–437, on parle du transfert du corps de Marie, constaté le troisième jour, après l'ensevelissement, lors de l'arrivée de Thomas.

Cette *Vie de la Vierge* est un texte très riche: il est clair, en effet, que son auteur travaille d'après de très nombreuses traditions qu'il conviendrait d'identifier.

En latin, il existe une traduction de la *Vie de la Vierge* d'Epiphane le Moine⁶⁴. Cette traduction est l'œuvre de Paschal Romain, qui a cru mettre à la disposition de l'Eglise catholique et romaine un ouvrage d'Epiphane de Salamine, connu en Occident grâce à la correspondance de Jérôme⁶⁵. Plusieurs manuscrits de la version latine de cette *Vie de la Vierge* ont été repérés⁶⁶. Une édition a été publiée en 1938 par E. Franceschini⁶⁷: elle s'est appuyée sur un seul manuscrit⁶⁸. Selon F. Dolbeau, du fait de l'apparition de nombreux autres témoins, le travail est à refaire⁶⁹.

La diffusion de cette *Vie de la Vierge latine* dans les milieux occidentaux est à mettre en relation avec les multiples développements du culte marial au XII^e siècle⁷⁰.

D'autre part, il existe deux épitomés latines de la *Vie de la Vierge* d'Epiphane le Moine. Le premier dépend de Pascal Romain⁷¹; le second semble remonter à l'original grec⁷².

⁶⁴ Il s'agit de BHLns 5345v.

⁶⁵ Un certain nombre des informations qui vont suivre sont dues à F. DOLBEAU, «*De vita et obitu prophetarum*. Une traduction médiolatine des Vies grecques des prophètes», dans *Revue Bénédictine* 100 (1990), p. 513, n. 29.

⁶⁶ Il s'agit des manuscrits Vatican Reg. lat. 648, f. 50–57v (du XII^e–XIII^e siècle); Oxford Balliol College 227 (du XIII^e–XIV^e siècle); Londres BL Royal 13 A XIV, f. 270v–272r (du XIII^e–XIV^e siècle) (ce dernier est fragmentaire) et Prague Statni Knihovna CSR XIV. E. 10 (2544), f. 61r–73v (du début du XIV^e siècle).

Selon F. Dolbeau, le manuscrit du Vatican, qui ne contient pas la dédicace initiale au patriarche du Grado, Henri Dondolo (ca 1130–1186), est médiocre, mais il est indépendant du manuscrit d'Oxford et se révèle plus fidèle au grec sous-jacent.

Il se pourrait encore, toujours selon F. DOLBEAU, «Un second manuscrit de la *Vie de la Vierge*, traduite du grec par Paschal Romain», dans *Analecta Bollandiana* 104 (1986), p. 382, qu'un extrait se lise dans le Munich Universitätsbibliothek 136, f. 44v (du XIV^e siècle).

⁶⁷ E. FRANCESCHINI, *Studi e note di filologia latina medievale*, Milan, 1938, p. 111–124.

⁶⁸ Il s'agit du manuscrit Oxford Balliol College 227 (du XIII^e–XIV^e siècle): cette édition correspond au texte répertorié BHL 5345v.

⁶⁹ F. DOLBEAU, «*op. cit.*», dans *Revue Bénédictine* 100 (1990), p. 513, n. 29.

⁷⁰ A ce sujet, voir H. BARRÉ, «Immaculée Conception et Assomption au XII^e siècle», dans *Virgo Immaculata*, V, Rome, 1955, p. 151–180.

⁷¹ On le trouve dans Oxford Merton College I. 13 (du XIV^e–XV^e siècle).

⁷² Il est attesté dans Florence Laurentienne, Santa Croce Pl. XV d. 12 (du XIV^e siècle; ou du XIII^e siècle, selon F. Dolbeau) et Vienne National Bibliothek 930 (du XV^e siècle).

Il n'est peut-être pas inutile de signaler une version en ancien français, réalisée à partir de la traduction latine de Paschal Romain⁷³.

III. LA VIE DE LA VIERGE DE JEAN LE GÉOMÈTRE⁷⁴

Jean le Géomètre (dit aussi le *Kyriotès*), poète et orateur de la deuxième moitié du X^e siècle, est un officier de l'armée impériale. En disgrâce, il a achevé son existence dans la piété, sans d'ailleurs entrer vraiment en religion⁷⁵. Il convient donc de le considérer comme un laïc ayant cultivé les lettres chrétiennes, notamment dans le domaine marial. En effet, en dehors de cette *Vie de la Vierge*, il est également l'auteur de cinq hymnes en l'honneur de Marie et d'un discours sur l'Annonciation⁷⁶. De fait, son œuvre, en grande partie inédite, demeure encore peu ou mal connue⁷⁷.

Observons toutefois qu'on discute encore pour savoir si Jean est resté laïc ou s'il est devenu clerc, on discute même pour savoir s'il a accédé au sacerdoce: on tend à penser qu'il a été simplement moine et non prêtre, mais une telle éventualité ne se trouve pas ou peu fondée⁷⁸.

Le manuscrit de Florence fournit une importante collection de pièces mariales. Il contient ainsi l'unique exemplaire connu d'une version latine de la *Dormitio greque du Pseudo-Jean*.

⁷³ On la trouve dans Dublin Trinity College 951, f. 27-47 (de la seconde moitié du XIII^e siècle).

⁷⁴ Il s'agit de CANT 92 (= BHG 1102g-1102h, 1123m, 1143c).

⁷⁵ Sur Jean le Géomètre, voir V. LAURENT, «Jean le Géomètre», dans *Catholicisme* 6 (1964), col. 604-606; J. DARROUZÈS, «Géomètre (Jean Kyriatos, dit le Géomètre)», dans *Dictionnaire de spiritualité* 6 (1967), col. 253-236.

M. Jugie a consacré deux courtes notices à l'œuvre mariologique de Jean le Géomètre, voir M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 316-320 et M. JUGIE, *op. cit.*, Rome, 1952, p. 185-188.

⁷⁶ Ces hymnes et cette homélie sont réunies dans PG 106, col. 811-889. Voir J. SADJAK, *Joannes Kyriotis Geometrae Hymni in SS. Deiparam*, Poznan, 1931; ainsi que V. LAURENT, «Les poésies mariales de Jean Kyriotès le Géomètre», dans *Echos d'Orient* 31 (1932), p. 117-120.

⁷⁷ En PG, col. 889-1002, on trouve un poème fragmentaire de 1042 iambes en l'honneur de Pantéléimon (col. 889-902) ainsi que 173 épigrammes ou petits poèmes sur des thèmes religieux (col. 903-1002).

⁷⁸ Sur ce point, voir J. SADJAK, «Que signifie Κυριώτης Γεωμέτρης?», dans *Byzantion* 6 (1931), p. 343-353; S.G. MERCATI, «Che significa Γεωμέτρης?», dans *Studi bizantini e neoellenici* 4 (1935), p. 302-304.

Si la *Vie de la Vierge* de Jean le Géomètre est postérieure à celle d'Epiphane le Moine, elle est, en revanche, contemporaine de celle de Syméon le Métaphraste⁷⁹.

Il existe au moins quatre témoins manuscrits de la *Vie de la Vierge* de Jean le Géomètre⁸⁰. C'est une œuvre encore inédite⁸¹, du moins dans sa totalité. Seule, en effet, la dernière partie, qui se rapporte au sort final de Marie, a été publiée par A. Wenger⁸².

Le titre sous lequel figure la *Vie de la Vierge* de Jean le Géomètre, dans un des manuscrits, est le suivant: *Discours d'adieu et oraison funèbre pour la Dormition de la Très Glorieuse Notre-Dame Mère de Dieu. Du Bienheureux Jean le Géomètre*⁸³. Le contenu ne répond que très imparfaitement au titre. Il est certes question de la dormition de Marie, mais seulement à la fin. Le reste est occupé par un récit suivi de la vie de Marie et de sa participation à la vie de Jésus, de la nativité à la résurrection.

Contrairement à Epiphane le Moine et à Syméon le Métaphraste, Jean le Géomètre ne se contente pas uniquement de raconter la vie de Marie. Son œuvre est plus celle d'un théologien que d'un hagiographe. Cette *Vie de la Vierge* fournit, en effet, une véritable réflexion spirituelle sur les «mystères» attachés au personnage de Marie. On y relève de tels accents de piété que son auteur peut, apparemment du moins, être considéré comme un ferme partisan du culte marial. C'est un écrit important, voire fondamental, qui reflète la doctrine et la dévotion mariales byzantines de la fin du X^e siècle. C'est donc un

⁷⁹ Au sujet de la dépendance de ces deux auteurs, voir plus bas.

⁸⁰ Il s'agit des manuscrits (l'ordre est chronologique): Vatican gr. 504, f. 173v-194v (de 1105); Paris BN gr. 215, p. 1-296 (du XIII^e siècle) (assez mutilé); Gènes 32, f. 241-309 (du XIV^e siècle); Bruxelles, Bibliothèque des Bollandistes 196, f. 59-182v (cette dernière pièce est une copie du ms. de Gènes, accompagnée d'une traduction latine de Balthasar Cordier).

⁸¹ Avant sa disparition soudaine, M. van Esbroeck préparait une édition critique de cette *Vie de la Vierge*, qui aurait dû paraître dans les *Sources chrétiennes*.

⁸² A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle. Etudes et documents*, Paris, 1955, p. 185-201 (introduction et commentaire), p. 363-415 (texte grec et traduction française): cette édition a été faite à partir du Vatican gr. 504, en collation avec le Paris BN gr. 215.

Il existe une traduction italienne faite à partir de l'édition Wenger, voir G. GHARIB, *op. cit.*, II. *Padri e altri autori bizantini (VI-XI sec.)*, Rome, 1989, p. 951-967.

⁸³ Il s'agit du titre que l'on trouve dans le Vatican gr. 504. Les titres figurant dans les autres manuscrits sont sensiblement différents mais n'apportent aucun complément à ce dernier.

excellent témoin permettant de remonter, avec une certaine exactitude, à la doctrine mariale de son temps.

Dans une excellente contribution, J. Galot a mis en évidence le principe doctrinal qui commande toute l'œuvre de Jean le Géomètre, à savoir : le principe d'association unissant la Vierge au Christ « en toute action, attitude et volonté »⁸⁴. Pour Jean le Géomètre, en effet, Marie est demeurée unie à Jésus : l'union étant due à la maternité divine, ce qui a permis d'établir « une solidarité ontologique entre Marie et Jésus » — c'est ainsi que l'auteur parle d'une « consubstantialité » du Fils avec sa Mère par l'Incarnation. Ce n'est pas avec raison, semble-t-il, que J. Galot insiste sur le fait que dans sa *Vie de la Vierge* Jean le Géomètre a été guidé par le besoin de mettre en valeur la corédemption mariale, en soulignant le rôle de Marie tout au long de la vie de Jésus, de l'Incarnation à l'Ascension en passant par la Passion et la Résurrection.

Si l'on excepte la *Vie de la Vierge* attribuée à Maxime le Confesseur, cette œuvre est apparemment la première à fournir une telle formulation doctrinale — du moins à un stade si élaboré — que l'on retrouvera d'ailleurs au XII^e siècle, mais cette fois en Occident latin.

La *Vie de la Vierge* de Jean le Géomètre, qui se présente sous forme de traités ou d'homélies, célèbre tous les « mystères » de la vie de Marie et de celle de Jésus, selon l'ordre chronologique et dans le cadre précis des fêtes liturgiques. De fait, cette œuvre n'est pas, à proprement parler, un sermon, elle est un traité sous forme de sermon, destiné à être lu plutôt qu'à être prononcé.

Les études sur Jean le Géomètre montrent qu'il se contente souvent, à l'exemple d'ailleurs de Syméon le Métaphraste son contemporain, de démarquer des ouvrages antérieurs⁸⁵. Mais il a en propre un réel souci d'aborder les réalités théologiques de son temps avec une grande originalité⁸⁶.

Le récit sur le sort final de Marie dans la *Vie de la Vierge* de Jean le Géomètre se divise en trois parties. La première (§ 1-45) est la narration de la dormition depuis l'apparition de l'ange à Marie jusqu'au

⁸⁴ J. GALOT, « La plus ancienne affirmation de la corédemption mariale. Le témoignage de Jean le Géomètre », dans *Recherches de Science Religieuse* 45 (1957), p. 187-208.

⁸⁵ Voir F. SCHEIDWEILER, « Studien zu Johannes Geometres », dans *Byzantinische Zeitschrift* 45 (1952), p. 277-319.

⁸⁶ A ce sujet, voir A. WENGER, « La maternité spirituelle de Marie dans la théologie byzantine du IX^e au XV^e siècle », dans *Etudes Mariales* 17 (1960), p. 1-18.

transfert de ses reliques (vêtements) à Constantinople⁸⁷. La deuxième (§ 46–58) est une considération théologique sur la dormition et un éloge du 15 août. La troisième (§ 59–71) est une conclusion à toute l'œuvre sous forme d'un chant d'action de grâces au Christ rédempteur et à la Vierge corédemptrice.

La dormition de Marie est rapportée de la manière suivante: Marie remet son esprit à Jésus et aux anges, tandis que son corps est porté par les apôtres au tombeau d'où, après trois jours, il est transféré au ciel. Pour Jean le Géomètre, Marie est morte, mais son corps est demeuré incorruptible. Selon lui, dans la croyance en la dormition, il faut confesser à la fois la nature et la grâce, et ne pas se livrer à des spéculations trop audacieuses. L'auteur semble viser les partisans de la croyance en l'assomption, ceux de l'assomption «mortaliste» comme ceux de l'assomption «immortaliste»⁸⁸: point qui sera abordé plus bas.

Les sources du récit sur le sort final de Marie dans la Vie de Jean le Géomètre seraient, en dehors de Syméon le Métaphraste — la question est controversée —, la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* et le *Discours sur la Dormition* de Jean de Thessalonique. Cette opinion, défendue par M. Jugie⁸⁹, a été contredite par A. Wenger⁹⁰, pour qui ce serait le *Transitus grec «R»*⁹¹, et non la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* qui serait l'apocryphe sous-jacent utilisé par Jean le Géomètre. Comme, on le verra, il est possible que le *Discours sur la Dormition* de Jean de Thessalonique soit une des sources utilisées par Jean le Géomètre.

Récemment, M. van Esbroeck a avancé que la *Vie de la Vierge* de Maxime le Confesseur serait une des sources de l'ouvrage de Jean le Géomètre⁹². C'est une hypothèse plausible, d'autant que la *Vie* de Maxime, tout comme celle de Jean, affirme la croyance en la dormition et non celle en l'assomption — étant donné les réserves émises plus haut, il ne faudrait pas trop majorer la portée d'une telle éventualité.

⁸⁷ Notons que pour prouver la réunion des apôtres lors du trépas de Marie, Jean le Géomètre cite le texte *Des noms divins* du Pseudo-Denys l'Aréopagite (§ 11, p. 371–373 de l'édition de Wenger). Puis, il se demande pourquoi le Pseudo-Denys ne mentionne pas Paul (§ 12, p. 373 de l'édition de Wenger).

⁸⁸ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 13–21.

⁸⁹ M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 319–320.

⁹⁰ A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 198.

⁹¹ Il s'agit de CANT 102 (= BHG 1056d).

⁹² M. VAN ESBRÖECK, *op. cit.*, II, Louvain, 1986, p. XXVI.

On peut donc retenir, dans l'état actuel de la recherche, l'hypothèse que les sources de la *Vie de la Vierge* de Jean le Géomètre sont : la *Vie de la Vierge* de Maxime le Confesseur ; le *Discours sur la Dormition* de Jean de Thessalonique et la *Vie de la Vierge* de Syméon le Métaphraste — à condition de considérer que l'œuvre de Syméon le Métaphraste est antérieure à celle de Jean le Géomètre, ce qui n'est pas certain⁹³.

L'interprétation du récit sur le sort final de Marie ayant été l'objet d'une vive controverse entre les critiques, il n'est pas inutile de s'y arrêter.

*Le passage sur le sort final dans la Vie de la Vierge
de Jean le Géomètre*

M. Jugie a proposé de voir dans Jean le Géomètre un partisan de la dormition ou comme il l'appelle de la « théorie de la double assomption ». D'après lui, « cette théorie accorde à la Mère de Dieu, après son départ de ce monde, une situation intermédiaire entre l'état de résurrection glorieuse, qui reste l'apanage de Jésus, et le sort commun des mortels dont le corps est soumis à la dissolution du tombeau »⁹⁴. Pour lui, Jean le Géomètre a cherché à appuyer sur des considérations théologiques la « théorie de la double assomption » ou, si l'on préfère, de la μετάστασις de l'âme et de la μετάθεσις du corps — on trouve déjà cette distinction dans les *Homélies sur l'Assomption* d'André de Crète, mais non avec le relief que lui donne Jean le Géomètre.

M. Gordillo⁹⁵ et P. Balic⁹⁶ ont contesté cette interprétation : ils ont l'un et l'autre proposé de voir dans Jean le Géomètre un partisan de la résurrection. Cette position, qui ne trouve aucune justification dans le texte, est insoutenable.

A. Wenger a repris à frais nouveaux cette question⁹⁷. Pour lui, Jean le Géomètre affirme certes uniquement l'incorruption du corps et non sa résurrection, mais en disant que l'âme de Marie est élevée au ciel sans le corps, et le corps sans l'âme, il ne nie pas explicitement la réu-

⁹³ A ce sujet, voir plus bas.

⁹⁴ M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 316-320.

⁹⁵ M. GORDILLO, « L'Assunzione corporale della SS. Vergine madre di Dio nei teologi bizantini (sec. X-XV) », dans *Marianum* 9 (1947), p. 44-89.

⁹⁶ P. BALIC, *Testimonia de Assumptione B.M. Virginis ex omnibus saeculis. Pars prior: Ex aetate ante Concilium Tridentinum*, Rome, 1948, p. 116-118.

⁹⁷ A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 196-201.

nion des deux éléments au ciel, il se tait seulement sur ce mystère. La position de A. Wenger est assez nuancée.

M. Jugie a défendu l'idée d'une dépendance entre Jean le Géomètre et la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean*, voyant là une sorte de preuve indirecte qu'il enseignait la dormition non suivie de résurrection. Pour A. Wenger, aucun trait du récit du sort final de Marie, tel qu'il se lit chez Jean le Géomètre, ne provient du Pseudo-Jean. Jean le Géomètre suit librement le *Discours sur la Dormition* de Jean de Thessalonique. La dépendance littéraire entre ces deux récits est évidente : message de l'ange, remise de la palme, réunion des apôtres arrivés sur des nuées, incident de Jéphonias, mise au tombeau, épisode de l'apôtre retardataire, ouverture du tombeau le troisième jour.

Tout comme dans certains manuscrits de l'œuvre de Jean de Thessalonique, celle de Jean le Géomètre affirme la translation du corps et se tait sur son sort ultérieur.

A. Wenger cite deux passages de Jean le Géomètre, qui seraient contradictoires : pour ce critique, le premier défend la croyance en la dormition et le second la croyance en l'assomption.

1^{er} passage :

Marie vient de rendre l'âme entre les mains de Jésus, ce qui permet à Jean le Géomètre de commenter l'événement : Jésus et les anges reçoivent l'esprit de Marie ; les apôtres reçoivent le corps — et d'ajouter :

Ainsi le Maître et les disciples, le ciel et la terre se partagent la Vierge comme dans un peu de temps [se la partageront] le ciel et le paradis⁹⁸.

Ce passage affirme clairement que, après la translation, le ciel possédera l'âme et le paradis le corps.

2^e passage :

Les apôtres en ouvrant le tombeau constatent que le corps a été enlevé — et Jean le Géomètre déclare à ce propos :

C'est ainsi que la Vierge est transportée tout entière auprès de son Fils et Dieu pour vivre et régner avec lui ; et de cette manière, ce n'est pas

⁹⁸ Voir § 23, p. 380 de l'édition de Wenger.

seulement par son Fils, c'est aussi par elle, que notre nature est introduite dans les lieux et règne sur toutes choses, les visibles et les invisibles⁹⁹.

On peut remarquer qu'aucune mention de la résurrection ne figure dans ce passage qui paraît plutôt faire référence à la doctrine de la médiation mariale.

Selon A. Wenger, ces divers passages « permettent de conclure que si la résurrection de Marie n'est affirmée nulle part d'une manière explicite par Jean le Géomètre, elle est supposée par l'ensemble de sa doctrine mariale ».

Il apparaît difficile de suivre A. Wenger dans ses hypothèses. Le premier passage est « dormitioniste », le second l'est aussi. Il n'affirme pas la résurrection, ni d'ailleurs l'assomption. Comme par ailleurs Jean le Géomètre défend avec acharnement l'opinion « mortaliste », on ne voit pas comment, si Marie ne bénéficie pas du privilège de la résurrection, elle pourrait profiter de celui de l'assomption. Il vaut mieux revenir à la position de M. Jugie qui a estimé que Jean le Géomètre est un partisan de la dormition, dans la même ligne que la croyance affirmée par le Pseudo-Jean, même si aucune dépendance littéraire ne saurait être soutenue. Une dépendance doctrinale n'impose pas une dépendance littéraire, d'autant plus qu'il se peut fort bien que Jean le Géomètre ait utilisé le même récit apocryphe que Jean de Thessalonique, à savoir l'hypothétique *Dormitio grecque du Pseudo-Jacques*¹⁰⁰.

Jean le Géomètre affirme l'idée de la mort, tout en se défendant d'y mettre un sens dommageable pour Marie. Selon lui, la mort de Marie est une nécessité et non une peine résultant du péché. De plus, selon lui, seule la mort garantit la nature humaine de Marie, et ainsi, la nature humaine de Jésus.

L'œuvre de Jean le Géomètre se situe dans un courant doctrinal en réaction contre l'assomption et en faveur de la dormition.

De ce point de vue, dans la *Vie de la Vierge* de Jean le Géomètre, on perçoit une différence assez significative entre la notion de μετάστασις et celle de μετάθεσις : en effet, la μετάστασις désigne, après la mort, la migration de l'âme de Marie au ciel, alors que la μετάθεσις se rapporte à la translation du corps de Marie au paradis. L'auteur établit d'abord une distinction entre les faits naturels et les faits surnaturels : du côté des faits naturels, il place la μετάστασις en compagnie de la

⁹⁹ Voir § 41, p. 392 de l'édition de Wenger.

¹⁰⁰ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 143, n. 93.

corruption naturelle et de la séparation de l'âme et du corps; du côté des faits surnaturels, il situe la μετάθεις en compagnie de l'incorruption surnaturelle et de l'exemption de la dissolution :

...je (c'est Jean le Géomètre qui parle) ne me montre ni trop ami de la Vierge en la déclarant immortelle et inaccessible à la séparation de l'âme et du corps; ni trop ami des propriétés du corps, par le fait que je la suppose facilement séparable de l'âme tout comme le nôtre, et n'ayant naturellement aucun droit à la translation au ciel... je confesse la migration (μετάστασις)... j'affirme la translation (μετάθεις)...; en honorant cette migration du privilège de l'incorruption, je ne nie point la naturelle corruption qui résulte de la mort (φθορά = séparation de l'âme et du corps et non διαφθορά = dissolution du cadavre après la mort), mais en affirmant la séparation qu'opère la mort, je l'honore par l'exemption de la dissolution...¹⁰¹.

Ce texte est à considérer comme une véritable confession de foi en faveur de la dormition et contre l'assomption. D'autant, qu'au § 48, Jean le Géomètre dit que Marie fut élevée « tout entière comme son Fils, mais divisée et après la disjonction ».

IV. LA VIE DE LA VIERGE DE SYMÉON LE MÉTAPHRASTE¹⁰²

Syméon le Métaphraste, également appelé Syméon le Logothète, haut fonctionnaire à Constantinople, a vécu dans le courant du X^e siècle. Tout comme son contemporain Jean le Géomètre, Syméon, d'une famille aristocratique, est un laïc s'intéressant à l'hagiographie chrétienne¹⁰³. Il est notamment l'auteur d'une composition célèbre à qui il doit son surnom et sa renommée littéraire, à savoir le *Ménologe* dit de Syméon le Métaphraste¹⁰⁴ — ce dernier a conservé, sous une forme particulière (souvent résumée ou raccourcie), un grand nombre de pièces hagiographiques disparues par ailleurs. C'est ainsi

¹⁰¹ Voir § 49, p. 349 de l'édition de Wenger.

¹⁰² Il s'agit de CANT 93 (= BHG 1047-1048 et 1048a-1048b).

¹⁰³ Sur Syméon le Métaphraste, voir J. GROUILLARD, « Syméon Logothète et Magistros, surnommé le Métaphraste », dans *Dictionnaire de théologie catholique* 14 (1938), col. 2959-2971; M.-H. CONGOURDEAU, « Syméon Métaphraste », dans *Dictionnaire de spiritualité* 14 (1990), col. 1383-1387.

M. Jugie a consacré une courte notice à l'œuvre mariologique de Syméon le Métaphraste, voir M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 320-321.

¹⁰⁴ Il n'est peut-être pas inutile de rappeler qu'un ménologe est un recueil de vies de saints classées dans l'ordre du sanctoral et destinées aux lectures liturgiques quotidiennes.

que l'entreprise colossale de Syméon le Métaphraste a eu pour conséquence que les anciennes vies de saints n'ont plus été recopiées et que beaucoup ont ainsi été définitivement perdues.

Les recherches sur le *Ménologe* de Syméon le Métaphraste doivent beaucoup aux travaux de A. Ehrhard et de H. Delehaye qui, malgré des divergences sensibles sur le plan de la méthode, sont parvenus à un accord sur le plan des résultats¹⁰⁵.

La *Vie de la Vierge* de Syméon le Métaphraste se trouve bien souvent, mais pas toujours, dans le *Ménologe* qui porte son nom, plus précisément dans le dernier volume (celui des mois de mai, juin, juillet et août).

On rencontre la *Vie de la Vierge* de Syméon le Métaphraste dans de nombreux manuscrits dont certains sont presque contemporains du célèbre hagiographe¹⁰⁶. Dans certains manuscrits, on rencontre un fragment détaché de la *Vie de la Vierge*, se rapportant uniquement au sort final de Marie¹⁰⁷.

On doit à B. Latyshev une édition du texte grec, qui date de 1912¹⁰⁸. On possède aussi une traduction latine due à A. Lipomani; celle-ci remonte à 1558¹⁰⁹. Elle a été reproduite dans la *Patrologia Graeca* de

¹⁰⁵ H. DELEHAYE, «La vie de Saint Paul le Jeune et la chronologie de Métaphraste», dans *Revue des Questions Historiques* 10 (1893), p. 49–85; A. EHRHARD, «Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes», dans *Festschrift des deutschen Campo Santo in Rom*, Fribourg, 1896, p. 46–82; H. DELEHAYE, «Les ménologes grecs», dans *Analecta Bollandiana* 16 (1897), p. 311–329; A. EHRHARD, «Symeon Metaphrastes und die griechische Hagiographie», dans *Römische Quartalschrift* 11 (1897), p. 531–553; H. DELEHAYE, «Le Ménologe de Métaphraste», dans *Analecta Bollandiana* 17 (1898), p. 448–452.

En dernier lieu, voir J. DUMMER, «Symeon Metaphrastes und hagiographisches Werk», dans *Byzantinische Forschungen* 18 (1992), p. 127–136.

¹⁰⁶ On peut citer les manuscrits suivants (l'ordre est chronologique): Moscou 382 (de 1063); Paris BN gr. 1215, f. 156–210v (de 1080); Rome Chigi gr. R. VII-50, f. 131v–161v (du XI^e siècle); Paris BN gr. 1474, f. 156v–174v (du XI^e siècle); Paris BN gr. 1527, f. 136–164v (du XII^e siècle); Paris BN gr. 1528, f. 153–182 (du XII^e siècle); Escorial Y, II, 11, f. 101–123 (du XII^e siècle); Messine Université 49, f. 187v–225 (du XII^e siècle); Vatican Barberini gr. V, 12, f. 53–73 (du XIV^e–XV^e siècle); Escorial Y, II, 6, f. 95–105v (du XV^e siècle); Venise Marcienne II, 104, f. 158–190v (du XVI^e siècle). Tous les manuscrits de cette liste, qui n'est certainement pas complète, renferment des Ménologes de Syméon le Métaphraste (sauf le Paris BN gr. 1215).

¹⁰⁷ On rencontre ce fragment dans les manuscrits suivants: Vatican Barberini gr. V, 13, f. 222–223v (du XIII^e siècle); Vatican Barberini gr. IV, 38 (du XIII^e–XIV^e siècle). Bien d'autres manuscrits renfermant ce fragment existent.

¹⁰⁸ B. LATYSHEV, *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt fragmenta*, II, Saint-Petersbourg, 1912, p. 345–383

¹⁰⁹ A. LIPOMANI, *Vitarum sanctorum Patrum*, VI, Rome, 1558.

Migne¹¹⁰. Cette traduction latine est accompagnée de quelques courts fragments du texte grec original qui avaient déjà été publiés par A. Maï en 1837¹¹¹. Il n'existe pas encore d'édition critique du texte grec de cette *Vie de la Vierge*¹¹².

Titre du texte

On trouve dans les manuscrits deux types de titre : le premier concerne le discours complet, le second se rapporte au discours fragmentaire.

a) Titre du discours complet :

Discours embrassant les faits relatifs à la vie de Notre-Dame la Toute-Sainte Mère de Dieu, à partir de sa vénérable naissance et éducation, et de la nativité divinement glorieuse du Christ notre Dieu ; et tous ceux qui se passèrent jusqu'à sa mort vivifiante (ζωηφόρος), suivis du récit de son précieux manteau montrant comment les chrétiens furent mis en possession de ce grand trésor.

b) Titre du discours fragmentaire :

Discours sur la mort vivifiante (ζωηφόρος) et la translation (μετάστασις) de la Tout-Sainte pure Notre-Dame Mère de Dieu et toujours vierge Marie.

La *Vie de la Vierge* de Syméon le Métaphraste est postérieure à celle d'Epiphane le Moine, elle est contemporaine de celle de Jean le Géomètre. Mais une question fondamentale se pose : la *Vie* de Syméon dépend-elle de la *Vie* de Jean, ou bien est-ce le contraire ?

Dans un article, M. Jugie a démontré que la *Vie de la Vierge* de Jean le Géomètre a été l'inspiratrice et le modèle de l'œuvre de Syméon le Métaphraste¹¹³. Notamment à cause de certains emprunts verbaux et de la marche générale du récit qui se contente de résumer à grands traits l'œuvre de son modèle, auquel il prend surtout les données

¹¹⁰ PG 115, col. 529–566.

¹¹¹ A. MAÏ, *Scriptorum veterum nova collectio*, IX, Rome, 1837. Les fragments grecs se lisent dans PG 115, col. 531–544.

¹¹² Récemment une traduction italienne a paru, voir G. GHARIB, *op. cit.*, II. *Padri e altri autori bizantini (VI–XI sec.)*, Rome, 1989, p. 979–1019. Elle a été réalisée à partir de l'édition Latyshev.

¹¹³ M. JUGIE, « Sur la vie et les procédés littéraires de Syméon Métaphraste. Son récit de la Vie de la Sainte Vierge », dans *Echos d'Orient* 22 (1923), p. 5–10.

historiques en laissant la majeure partie des données théologiques et des réflexions spirituelles¹¹⁴. Pour l'auteur, l'argument majeur est que le Métaphraste constitue à peine un cinquième du Géomètre: le premier est donc par conséquent un résumé du second. Cet argument n'est cependant pas déterminant: on pourrait le retourner et considérer que le Géomètre est un développement du Métaphraste.

Dans son livre, M. Jugie est revenu sur la question, toujours dans le même sens. Pour lui, la *Vie* de Syméon le Métaphraste «suit pas à pas son prédécesseur et le pille sans le citer, lui empruntant des passages entiers et des expressions caractéristiques»¹¹⁵.

A. Wenger s'est intéressé à ce problème, mais il a dû renoncer à l'espoir d'arriver à une certitude¹¹⁶. La critique externe n'est d'aucun secours puisque les deux auteurs sont contemporains. La critique interne porte à penser que Jean le Géomètre dépend littérairement de Syméon le Métaphraste. Et de conclure: «Il nous semble fort probable que le récit de Syméon a servi de canevas à celui de Jean le Géomètre».

Comme on peut le constater, la question de la dépendance des deux auteurs est des plus controversées. Deux certitudes peuvent être toutefois avancées: un des auteurs dépend de l'autre; la *Vie* de Syméon est une narration hagiographique alors que la *Vie* de Jean est une réflexion théologique et une méditation spirituelle; elles relèvent donc de deux genres littéraires différents. Il est préférable de ne pas trancher tant que l'on ne dispose pas d'éditions critiques de ces deux textes, rendant compte des multiples variantes — parfois d'ordre doctrinal — figurant dans les manuscrits.

Pour le 15 août, Syméon donne tout un résumé de la *Vie de la Vierge*, au lieu de se contenter de raconter sa mort et les événements miraculeux qui l'accompagnèrent.

D'un point de vue doctrinal, pour M. Jugie, Syméon le Métaphraste suit Jean le Géomètre¹¹⁷. Le Métaphraste ne parle pas de la résurrec-

¹¹⁴ M. Jugie dresse une liste de certains emprunts: col. 534D et 535A de PG 115, comparé avec f. 178r première colonne au milieu du Vatican gr. 504; col. 543A de PG 115, avec f. 181 deuxième colonne du Vatican gr. 504; col. 547D de PG 115, avec f. 182 à la fin du Vatican gr. 504; col. 560BC de PG 115, avec f. 192v deuxième colonne du Vatican gr. 504 (une phrase transcrite mot à mot à propos de la mort de Marie).

¹¹⁵ M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 320.

¹¹⁶ A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 193-195.

¹¹⁷ M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 320-321.

tion de Marie; il ne lui accorde que le privilège de la dormition. Pour appuyer son allégation, l'auteur cite une phrase :

Bien que le Verbe, né d'elle, l'ait transporté tout entière et lui ait accordé la faveur de vivre auprès de lui et de rester pour toujours en sa compagnie, elle, cependant, à la place de son corps sans tache, nous lègue comme un héritage son propre vêtement¹¹⁸.

Il est difficile, à partir de cette simple citation, de dire si Syméon le Métaphraste a été « dormitionniste » ou « assomptionniste ». Le texte laisse entendre que Marie est vivante auprès de Jésus : il présuppose donc la résurrection, même si elle n'est pas explicite, et donc l'assomption.

V. LA VIE DE LA VIERGE NESTORIENNE¹¹⁹

La *Vie de la Vierge* nestorienne se retrouve dans de nombreux manuscrits qui tous présentent la particularité d'être d'origine nestorienne : raison pour laquelle ce document a été qualifié de « nestorien ».

On peut légitimement se demander si l'origine nestorienne des manuscrits, connus jusqu'à présent, implique nécessairement que la composition de cette *Vie de la Vierge* relève d'un milieu nestorien. Le fait que cette forme de texte ne se retrouve que dans des manuscrits nestoriens permet, semble-t-il, de le penser : d'autant que des manuscrits jacobites transmettent une tout autre forme de texte.

*Le cas de la Vie de la Vierge jacobite*¹²⁰

En effet, il existe une *Vie de la Vierge* jacobite qui n'est pas à assimiler, et encore moins à amalgamer, avec la *Vie de la Vierge* nestorienne dont il est question ici. Cette *Vie de la Vierge* jacobite a été fort peu remarquée par les chercheurs, ou alors confondue avec la *Vie de la Vierge* nestorienne.

De composition sensiblement différente, elle semble attestée uniquement dans des manuscrits d'origine jacobite : ce qui paraît indiquer

¹¹⁸ Voir ms. Rome Chigi gr. R. VII-50, f. 155r.

¹¹⁹ Il s'agit de CANT 94 (= BHO 643-645).

¹²⁰ Il s'agit de CANT 95.

qu'elle pourrait relever d'un milieu jacobite — sa diffusion manuscrite paraît relativement importante¹²¹.

Il s'agit d'une pièce qui est organisée en six livres : Livre I : Annonciation à Marie ; Livre II : Nativité de Jésus ; Livre III : Vision de Théophile ; Livre IV : Enfance de Jésus ; Livres V et VI : Dormition de Marie. Malgré cette répartition en six livres, il ne s'agit pas de la *Dormitio syriaque dite des « Six Livres »* (CANT 123 = BHO 620–625). Cette répartition est relativement variable selon les manuscrits ; dans certains d'entre eux, on trouve, par exemple, l'ordre suivant : Livres I et II : Nativité de Marie et de Jésus ; Livre III : Enfance de Jésus ; Livre IV : Vision de Théophile ; Livres V et VI : Dormition de Marie.

Elle n'a encore jamais été éditée en dehors du Livre III qui concerne la *Vision de Théophile*¹²².

L'état actuel de la recherche oblige à ne pas traiter plus en détail ce document, déjà en partie connu mais apparemment pas encore identifié en tant qu'œuvre originale et indépendante.

¹²¹ A titre d'exemple, citons : Cambridge Add. 2001, f. 1–151 (de 1480–1481) ; Vatican Borgia syr. 128 (de 1720) ; Londres BL Add. 4526 (de 1726–1727) ; Mingana syr. 48 (de 1906, mais copié à partir d'un manuscrit daté de 1757) ; Mingana syr. 5 (de 1790) et Berlin Or. 1130 (de 1814–1815).

D'autres manuscrits, contenant cette *Vie de la Vierge*, peuvent être encore signalés : Cambridge (Massachusetts, USA), Harvard University, Houghton Library, 2177 (Semitic Museum accession number 535), 3961 (Semitic Museum accession number 23), 3962 (Semitic Museum accession number 24), 3965 (Semitic Museum accession number 27) [il s'agit du ms. Rendel-Harris utilisé par A. Smith-Lewis pour compléter son ms. palimpseste et fragmentaire (CANT 124 = BHO 626–630)], 4010 (Semitic Museum accession number 73), 4063 (Semitic Museum accession number 128) ; New York (New York, USA), Colombia University, Butler Library, Self-Number X893. B47 ; Princeton (New Jersey, USA), Theological Seminary, Speer Library, sans cote (Clemons 346?).

On connaît aussi des manuscrits en carschouni, notamment les Mingana syr. 39 (de 1773) et Mingana syr. 114 (plus récent).

¹²² Voir A. MINGANA, « Vision de Théophile. Or the Book of the Flight of the Holy Family into Egypt », dans *Bulletin of the John Ryland's Library* 13 (1929), p. 383–474.

Cette pièce a déjà été repérée par F. NAU, « La version syriaque de la vision de Théophile sur le séjour de la Vierge en Egypte », dans *Revue de l'Orient Chrétien* 15 (1910), p. 125–132 (Recension dans *Analecta Bollandiana* 29 (1910) p. 457).

Dans le ms. Vatican Borgia syr. 128 (dont le début manque), la *Vision de Théophile* figure au Livre IV et non au Livre III.

Au sujet de cette pièce, qui existe sous une forme indépendante dans de nombreuses versions (CANT 56 = CPG 2628), voir S.C. MIMOUNI, « Genèse et évolution des traditions anciennes sur le sort final de Marie. Etude de la tradition littéraire copte », dans *Marianum* 42 (1991), p. 126–129.

La *Vie de la Vierge* nestorienne ne doit pas être aussi confondue avec un autre ouvrage portant dans les manuscrits le même titre¹²³, mais qui est en réalité une légende étiologique, d'origine nestorienne, rédigée pour expliquer le nom du village de Hourdapna.

En 1899, E.A.W. Budge a donné une édition de la *Vie de la Vierge* nestorienne; elle reposait sur une copie réalisée en 1890 à partir d'un manuscrit datant du XIII^e ou du XIV^e siècle¹²⁴. L'édition de Budge s'appuie aussi sur la collation d'un second manuscrit conservé à la Bibliothèque de la Société Royale Asiatique de Londres¹²⁵.

La datation retenue par E.A.W. Budge paraît faire problème: en effet, il est possible que le manuscrit publié par le savant anglais soit identique au codex n° 183 du catalogue de J.-M. Vosté, lui même correspondant au n° 98 du catalogue de A. Scher¹²⁶. Or, le colophon de ce ms. le date de 1680, non du XIII^e ou du XIV^e siècle¹²⁷!

A. Baumstark a signalé de nombreux manuscrits qui contiendraient le texte de la *Vie de la Vierge* nestorienne, avec ou sans le récit relatif à la Dormition de Marie¹²⁸.

¹²³ Voir par exemple le manuscrit Notre-Dame des Semences 183 (de 1680).

¹²⁴ E.A.W. BUDGE, «The History of the Blessed Mary», dans *Luzac's Semitic Texts and Translations*, IV, p. 3–153 (texte syriaque) et V, p. 3–168 (traduction anglaise), Londres, 1899. La copie utilisée dans cette édition a été faite pour l'auteur par 'Is'a'a bar 'Is'a'a, diacre nestorien d'Al-Kosh.

Relevons aussi que, fort curieusement, dans sa publication, E.A.W. Budge réimprime des parties entières empruntées à W. WRIGHT, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament*, Londres, 1865: voir par exemple E.A.W. BUDGE, dans *Luzac's Semitic Texts and Translations*, IV, p. 213–217 (texte syriaque du Protévangile de Jacques), p. 217–222 (texte syriaque de l'Évangile de l'Enfance du Pseudo-Thomas) — ces textes ne sont pas traduits dans le tome V de cette même publication.

¹²⁵ Il s'agit très certainement de l'unique manuscrit syriaque de la Royal Asiatic Society Library signalé par A. DESREUMAUX, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques*, Paris, 1991, p. 176, n° 556 (en revanche, il ne s'agit pas, comme cela est indiqué, du Cambridge Or. 983). On ne dispose d'aucun renseignement sur ce manuscrit; on ne connaît ni sa datation, ni son origine, si ce n'est qu'il présente de sensibles différences avec la copie d'Al-Kosh, notamment un certain nombre d'omissions.

¹²⁶ J.-M. VOSTÉ, dans *Angelicum* 5 (1928), p. 326 et A. SCHER, dans *Journal Asiatique* X/8 (1906), p. 62.

¹²⁷ On doit cette importante remarque à E. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles, 1961, p. 372.

¹²⁸ A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 99, n. 4. Les manuscrits qui incorporent la dormition de Marie sont les suivants: Notre-Dame des Semences 97 (de 1689–1690); Cambridge Add. 2020, f. 153b–188a (de 1697); Mardin 80 (entre 1728 et 1731); Diarbékir 99 (?); Urmia 43 (de 1813); Urmia 38 (de 1885) et Urmia 47 (de 1885). Un manuscrit est signalé sans la Dormition de Marie: Séert 82 (du XVI^e siècle).

Le fait que certains manuscrits de la *Vie de la Vierge* sont justement amputés de cette dormition de Marie, est à souligner, même si rien, dans l'état actuel de la recherche, ne permet de l'expliquer réellement¹²⁹.

Titre du texte:

Grâce à la force de Notre Seigneur Jésus le Messie, nous commençons à écrire l'Histoire de Sainte Marie, la Bienheureuse, la Mère du Messie. Notre Seigneur, aide-moi dans ta compassion, Amen.

Il s'agit du titre qui figure dans la copie du manuscrit édité par E.A.W. Budge, d'autres titres peuvent être attestés dans les manuscrits.

Ce document est censé être un récit de la vie de Marie de sa naissance à sa dormition. Il intègre divers écrits portant aussi bien sur la vie de Marie que sur celle de Jésus, à savoir: une *Nativité de Marie* — cette dernière est une sorte de paraphrase du *Protévangile*, relativement distincte de la version syriaque connue et éditée; un récit abrégé de l'enfance et du ministère de Jésus jusqu'à la résurrection¹³⁰; une collection des miracles de Marie¹³¹ et une narration de la dormition de Marie.

La *Vie de la Vierge* nestorienne n'est donc pas une œuvre originale: il s'agit d'un document composite, qui utilise des récits indépendants en les paraphrasant par des développements ou des raccourcissements — ce qui produit un texte très long, verbeux au possible, et où les digressions abondent.

Parmi ces digressions, relevons, par exemple, les traditions sur l'emprisonnement et la délivrance de Joseph le Charpentier, ainsi que le conflit entre les sadducéens qui gardaient la prison de Joseph et les pharisiens qui veillaient sur le tombeau de Jésus.

¹²⁹ Nous remercions Alain Desreumaux de nous avoir signalé le manuscrit Téhéran, Issayi 18 (= Neesan 8), f. 1v–44v (du XVII^e siècle): ce dernier est effectivement amputé du récit de la Dormition de Marie. Pour une description de ce manuscrit, voir maintenant A. DESREUMAUX, «Un manuscrit syriaque de Téhéran contenant des apocryphes», dans *Apocrypha* 5 (1994), p. 137–164.

¹³⁰ A ce sujet, voir P. PEETERS, *Evangelies apocryphes*, II. *L'Evangile de l'Enfance*, Paris, 1914, p. IV–VIII.

¹³¹ Fort curieusement les miracles figurent après la dormition et sont répartis en deux séries (une de six et une de neuf): contrairement aux collections arabes des miracles de Marie, les collections syriaques n'ont pas été encore étudiées.

Au sujet des premières, voir L. VILLECOURT, «Les collections arabes des miracles de la Sainte Vierge», dans *Analecta Bollandiana* 42 (1924), p. 21–68 et p. 266–287.

Il convient de rappeler que certains manuscrits contenant le texte des *Dormitiones syriaques dites des « Six Livres »* ou des « Cinq Livres »¹³², contiennent également, dans leur programme, la *Nativité de Marie du Pseudo-Jacques* et l'*Évangile de l'Enfance du Pseudo-Thomas*¹³³.

Avant d'aborder l'étude du passage sur le sort final, relevons que la *Vie de la Vierge nestorienne* est l'ouvrage paraissant avoir été condamné, en 1599, au synode de Diampera, présidé par l'archevêque de Goa, Alexis de Menezes. Dans sa troisième section, décret XIV, le synode réproouve et interdit un certain nombre de livres syriaques en usage chez les nestoriens du Malabar. Il nomme en premier lieu « *Librum vocatum de Infancia Salvatoris vel Historia Dominae Nostrae* »¹³⁴. Ce titre et certains exemples cités dans les considérants de la condamnation prouvent que l'ouvrage visé n'était qu'une rédaction altérée de la *Vie de la Vierge nestorienne*.

Le passage sur le sort final dans la Vie de la Vierge nestorienne

La représentation du sort final de Marie dans la *Vie de la Vierge nestorienne* est assez semblable à celle que l'on rencontre dans la *Dormitio syriaque dite des « Six Livres »* — la *Lettre d'Abgar à Sabinus, préfet de Tibère* y figure également.

Caractéristiques topologiques

Le passage sur le sort final dans la *Vie de la Vierge* localise la maison de Marie à Bethléem, et son tombeau dans une caverne du Mont des Oliviers.

Dans ce récit, on trouve la mention de « la chambre haute ». Celle-ci renvoie à « la chambre haute » de Ac 1, 13, lieu de réunion et de prière de la communauté primitive de Jérusalem. Il est vraisemblable que le rédacteur ait fondu deux traditions : (1) celle qui situe la maison de Marie à Bethléem, que l'on rencontre dans les textes anciens de l'*Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie* ; (2) celle qui localise la maison de Marie à Jérusalem, que l'on trouve dans tous les

¹³² Il s'agit de CANT 123 (= BHO 620–625) et de CANT 124 (= BHO 626–630).

¹³³ C'est le cas du manuscrit de Londres, BL Add. 14484 dont il a été déjà question ; également, du moins en partie, celui du manuscrit palimpseste et fragmentaire édité par A. Smith-Lewis.

¹³⁴ Voir J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*..., XXXV, col. 1194–1195.

textes récents. Il aurait pris la localisation dans la première tradition et la précision dans la seconde tradition. Une telle possibilité tendrait à prouver que la rédaction de cette *Vie de la Vierge* est assez tardive, en tout cas d'une époque où la tradition de la maison de Marie est déjà localisée au Mont Sion où on situe aussi la tradition de «la chambre haute». Il serait donc postérieur au début du VII^e siècle, étant donné que la tradition de la maison de Marie au Mont Sion n'y est pas attestée antérieurement.

Caractéristiques doctrinales

Dans ce même passage sur le sort final, on trouve affirmé la croyance en la dormition. Jésus annonce à sa mère qu'il vient pour la porter au paradis jusqu'à son second avènement. Croisant les mains sur la poitrine, Marie remet son âme entre les mains de Jésus, qui la transporte dans «les demeures de la lumière». Les apôtres ensevelissent le corps de Marie dans une caverne du Mont des Oliviers — dans un sépulcre neuf taillé dans le roc — qu'ils ferment avec une pierre. C'est alors que les juifs essaient de mettre le feu à la caverne et de brûler le corps de Marie: trait probablement ancien qui est à mettre en relation directe avec l'origine de la croyance à la dormition — le passage de la dormition dans la *Vie de la Vierge* est le seul texte où il apparaît à l'état brut. A ce moment, des «chars lumineux» apparaissent et transportent le corps de Marie au paradis, où il y est déposé en présence des apôtres. Après que ces derniers ont quitté le paradis, Jésus ressuscite Marie pour lui faire visiter les séjours d'outre-tombe. A la fin de la visite, Jésus reconduit sa mère au paradis, il la fait mourir de nouveau et la laisse là jusqu'au jour de la «vivification» où il la fera monter dans «le royaume» qu'il lui a déjà montré. La résurrection provisoire de Marie n'entre pas en contradiction avec la croyance en la dormition. Cette résurrection provisoire relève du genre littéraire des apocalypses, dans lesquelles seuls les vivants peuvent visiter les séjours d'outre-tombe¹³⁵.

Comme dans la *Dormitio syriaque dite des «Six Livres»*, le passage sur le sort final dans la *Vie de la Vierge* nestorienne fournit une notice au

¹³⁵ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, «Les Apocalypses de la Vierge. Etat de la question», dans *Apocrypha* 4 (1993), p. 111-112 (= III dans ce volume).

sujet des fêtes célébrant la mémoire de Marie. Dans ce dernier aussi, elles sont au nombre de trois; elles ont lieu :

- au mois de Kanun I (= décembre), dès la veille du samedi qui suit Noël, car Marie quitta ce monde le jour même de Noël : cette indication est intéressante car elle témoigne d'une époque ancienne, où, dans la liturgie syriaque, la mort de Marie a été commémorée au mois de décembre et non au mois d'août — c'est pourquoi, elle serait à rapprocher de celle à laquelle la liturgie copte célèbre la mort de Marie, d'autant qu'il ne serait pas étonnant qu'il y ait une relation entre la date ancienne de la dormition dans la liturgie syriaque et celle dans la liturgie copte ;
- au 15 du mois de Iar (= mai), pour obtenir la protection de Marie sur les épis ;
- au 15 du mois de Ab (= août), pour obtenir la protection de Marie sur les vignes.

Il apparaît donc qu'à l'époque de la rédaction de cette *Vie de la Vierge*, on célèbre une fête de la Mémoire de la Dormition de Marie au mois de Kanun I, juste après la fête de la Nativité de Jésus. Il est possible que l'on ait là un témoignage ancien qui appartient à une époque où l'on commémorait la dormition de Marie en relation avec la nativité de Jésus, car plus tard les nestoriens, tout comme d'ailleurs les jacobites, célébreront la fête de la Dormition au 15 août.

Mentionnons que ce passage sur le sort final dans la *Vie de la Vierge* nestorienne, tout comme l'ensemble de la tradition syriaque, relève du groupe ancien de la typologie proposée lors d'une précédente recherche¹³⁶. Elle réunit, en effet, les éléments caractérisant le groupe ancien, aussi bien du point de vue topologique (maison de Marie à Bethléem) que du point de vue doctrinal (croyance en la dormition).

Si la localisation de la *Vie de la Vierge* nestorienne ne fait pas problème, en revanche, la datation de cet écrit soulève de multiples difficultés.

Le texte contient des traditions anciennes, notamment le calendrier liturgique, mais cela n'implique pas que sa composition relève d'une haute époque. On considère généralement que l'introduction de la

¹³⁶ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995.

liturgie mariale dans l'Eglise nestorienne date de l'époque du patriarche Iso'yabh III (647–658?). Mais étant donné le caractère particulier de cette tradition, qui est transmise par un Pseudo-Georges d'Arbèles (VIII^e–IX^e siècle?), il est permis de s'interroger au sujet de sa réalité et donc de sa datation au VII^e siècle¹³⁷.

On le constate, les questions de chronologie sont épineuses, surtout quand il s'agit des textes nestoriens. Il est toutefois possible que la *Vie de la Vierge* nestorienne date de l'époque d'Iso'yabh III. Mais, il faut bien reconnaître que cette hypothèse ne s'impose pas nécessairement, surtout au regard de la tradition manuscrite qui n'est apparemment pas antérieure à la fin du XV^e siècle¹³⁸.

VI. LA VITA BEATAE VIRGINIS MARIAE ET SALVATORIS RHYTHMICA

La *Vita Beatae Virginis Mariae et Salvatoris Rhythmica* (citée VR) est une véritable *Vie de la Vierge* en latin, qui compte 8032 vers rimés par paires¹³⁹.

De cet ouvrage anonyme, on connaît des adaptations en langue allemande et en langue irlandaise.

La VR est datée de la première moitié du XIII^e siècle; elle est située dans le sud-est de l'aire linguistique germanique. De façon plus générale, cette œuvre est également à situer dans le contexte du développement marial, qui marqua l'Occident médiéval des XII^e–XIII^e siècles.

Il existe un grand nombre de manuscrits de la VR (environ 60 pièces, la plupart complètes). L'ouvrage paraît avoir servi à la lecture liturgique en milieu monastique (ou peut-être seulement à la lecture de table dans les couvents), mais aussi à l'enseignement dans les écoles.

¹³⁷ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, «The Feast of Mary's Dormition in the Syriac Area during the Byzantine Period», dans *The Harp* 5 (1992), p. 157–174 (= VII dans ce volume).

¹³⁸ Depuis, voir C.B. HORN, «Intersections: The Reception History of the *Protoevangelium of James* in Sources from the Christian East and in the Qur'an», dans *Apocrypha* 17 (2006), p. 113–150; C.B. HORN, «Syriac and Arabic Perspectives on Structural and Motif Parallels regarding Jesus' Childhood in Christian Apocrypha and Early Islamic Literature: The "Book of Mary," the *Arabic Apocryphal Gospel of John*, and the Qur'an», dans *Apocrypha* 19 (2008), p. 267–291.

¹³⁹ Voir principalement W.J. HOFFMANN, «Vita Beatae Virginis Mariae et Salvatoris Rhythmica», dans *Dictionnaire de spiritualité* 16 (1993), col. 1025–1029 — contribution à laquelle on est grandement redevable.

On dispose d'une ancienne et unique édition, très défectueuse, que l'on doit à A. Vögtlin¹⁴⁰.

La VR mêle les récits des vies de Marie et de Jésus: celle de Marie occupe cependant la première place.

L'auteur prend fortement position à propos de certains points de la doctrine mariale de son temps: d'une part, il affirme la croyance en l'*Immaculée Conception*; d'autre part, il propage la croyance en l'assomption.

On s'intéressera principalement à la question des sources de la VR: l'auteur affirme lui-même qu'il a utilisé un grand nombre de sources — il désigne son œuvre comme une *compilatio*¹⁴¹.

De l'avis général, la *Vie de la Vierge* d'Epiphane le Moine, dans sa traduction latine, constitue le fond de l'œuvre. L'auteur a aussi puisé dans l'*Évangile de l'Enfance du Pseudo-Matthieu*¹⁴², l'*Évangile de l'Enfance du Pseudo-Thomas*¹⁴³; l'*Évangile de Nicodème*¹⁴⁴ ainsi que les *Homélies sur l'Assomption* de Jean de Damas et de Cosmas Vestitor traduites en latin¹⁴⁵. Il utilise en outre des ouvrages de Pères latins, surtout Ambroise, Augustin et Jérôme, de même que des écrits médiévaux comme le *Speculum ecclesiae* d'Honorius Augustodunensis (vers la première moitié du XII^e siècle) et l'*Historia scholastica* de Pierre Comestor (vers la seconde moitié du XII^e siècle).

Dans les prologues et dans l'épilogue, l'auteur cherche à établir la valeur des apocryphes qui constituent le groupe le plus important de ses sources. Il y souligne avant tout leur caractère complémentaire par rapport aux *Évangiles* canoniques qui parlent très peu de la vie de Marie et de celle de Jésus (notamment pour la période de l'enfance).

Ce bref aperçu de cette œuvre montre l'intérêt de la longue durée pour l'étude d'un genre littéraire qui ne saurait être limité ni dans le temps ni l'espace: les apocryphes, qui entrent diversement dans la composition des *Vies de la Vierge*, doivent être en effet appréciés non seulement dans leur état indépendant mais aussi dans leur état interpolé, au risque de se dispenser de tout un pan important des traditions qui y sont véhiculées — l'histoire des traditions doit pouvoir bénéficier de la longue durée, tant spatiale que temporelle.

¹⁴⁰ A. VÖGTLIN, *Vita B.V. Mariae et Salvatoris rhythmica*, Tübingen, 1888.

¹⁴¹ Voir v. 7975.

¹⁴² Il s'agit de CANT 51 (= BHL 5334-5342b).

¹⁴³ Il s'agit de CANT 57.

¹⁴⁴ Il s'agit de CANT 62.

¹⁴⁵ Il s'agit de CANT 108 et de CANT 117.

VII. CONCLUSION

Pour conclure fort provisoirement, soulignons que les *Vies de la Vierge* représentent un champ de recherche encore en friche. De fait cet état de la question doit être considéré comme un point de départ commode pour toute recherche ultérieure: il ne vise en aucun cas l'exhaustivité, difficile à atteindre lorsqu'on ouvre tant de dossiers.

Les *Vies de la Vierge* représentent un genre littéraire fort caractéristique, permettant de retrouver un certain nombre de contextes conflictuels, comme par exemple la crise entre iconoclastes et iconodules — comme on l'a observé, cela pourrait être assez vraisemblable pour la *Vie de la Vierge* d'Epiphane le Moine.

Il est certain qu'il sera toujours difficile de retrouver les raisons premières ayant motivé les auteurs, qui sont d'ailleurs plus des compilateurs que des créateurs. De fait, l'intérêt majeur de ces textes réside essentiellement dans les doctrines qu'ils ont véhiculées.

Les récits entrant dans la composition des *Vies de la Vierge* sont parfois très anciens: c'est le cas par exemple pour le *Protévangile de Jacques* qui remonte à la seconde moitié du II^e siècle — son insertion dans une telle composition donne lieu à une relecture, donc à interprétation nouvelle, ce qui n'est pas sans intérêt.

Il convient d'être attentif au fait qu'à partir d'une période, encore difficile à préciser, les pièces mariales se rapportant à la fête de la Dormition et de l'Assomption (au 15 août), sont en réalité, bien souvent, des quasi *Vies de la Vierge* et non seulement des récits sur le sort final de Marie: c'est le cas, on l'a vu, pour les œuvres de Jean le Géomètre et de Syméon le Métaphraste, mais c'est aussi le cas pour des documents qui relèvent de ce qu'on appelle l'*Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie* — le premier exemple significatif en la matière paraît être l'*Homélie sur la Dormition de Marie* attribuée à Jean Chrysostome (Pseudo-Chrysostome) (CANT 163)¹⁴⁶.

Du point de vue des croyances sur le devenir de Marie après son départ de la terre, il faut reconnaître que fort peu de *Vies de la Vierge* se prononcent de manière claire au sujet de son sort final. En dehors de l'œuvre de Jean le Géomètre qui affirme la dormition contre l'assomption. Il est évident que le caractère relativement tardif de ce genre

¹⁴⁶ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 331–337.

littéraire est à prendre en considération pour comprendre cette différence avec les *Transitus Mariae*.

Car, répétons-le, ces *Vies de la Vierge* sont des compositions de circonstance utilisant des textes déjà existant mais en les interprétant (on devrait dire, en les réactualisant) en fonction des problèmes doctrinaux de leur époque.

Au genre littéraire des *Vies de la Vierge*, on pourrait rattacher encore les six homélies mariales de Jacques de Kokkinobaphos (du XI^e siècle), qui ensemble constituent une véritable *Vie de la Vierge*. Ces pièces, publiées partiellement dans la *Patrologia Graeca* de Migne (PG 127, col. 544–700), sont contenues par le Paris BN gr. 1208 et le Vatican gr. 1162, manuscrits de la première moitié du XII^e siècle, célèbres par leurs riches miniatures en couleur représentant la vie de Marie¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Voir C. STORNAJOLO, *Miniature delle omilie di Giacomo Monaco (Cod. Vat. gr. 1162)*, Rome, 1910.

III.

LES APOCALYPSES DE LA VIERGE: ETAT DE LA QUESTION*

Ce bref *status quaestionis* sur les *Apocalypses de la Vierge* concerne principalement la tradition littéraire grecque, mais n'ignore pas pour autant les traditions littéraires géorgienne, syriaque et même latine¹.

Comme on aura l'occasion de le constater, le dossier des *Apocalypses de la Vierge* entretient d'étroites relations avec celui des *Transitus Mariae* — expression qui englobe tous les textes apocryphes, hagiographiques, homilétiques et hymnographiques concernant le sort final de Marie.

L'*Apocalypse de la Vierge*², ou *Descensus ad Inferos* de Marie³, relève d'un genre littéraire très particulier traitant du thème de l'intercession ou de la médiation de Marie pour les défunts qui sont aux Enfers.

Antérieurement au VIII^e siècle et jusqu'au X^e siècle, il est encore difficile de distinguer réellement entre les notions d'intercession et de médiation mariales. Par conséquent, nous utiliserons simultanément ces deux termes mais sans leur donner à chacun le sens qu'on leur attribuera à des époques plus tardives⁴.

* Cet article est paru une première fois dans *Apocrypha* [Paris] 4 (1993), p. 101–112.

¹ L'ossature et le contenu de cette contribution reposent principalement sur S.C. MIMOUNI, *Genèse et évolution des traditions sur le sort final de Marie (la Dormition et l'Assomption)*, II. *Les traditions littéraires sur le sort final de Marie*, Paris, 1992, p. 258–263 (Thèse de Doctorat).

Sous le titre *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, ce travail a été publié en 1995 aux Editions Beauchènes.

² Voir M. GEERARD, *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, 1992, p. 211–212 (CANT 327); J.H. CHARLESWORTH, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: A Guide to Publications, with Excurses on Apocalypses*, Metuchen/New Jersey-Londres, 1987, p. 413–415.

³ Pour une première approche, voir R. BAUCKHAM, « Virgin, Apocalypses of the », dans *The Anchor Bible Dictionary* 6 (1992), p. 854–856. Voir aussi A. WENGER, « Foi et piété mariales à Byzance », dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, V, Paris, 1958, p. 956–962 et W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, II, Tübingen, 1989³, p. 627.

⁴ Voir notamment E. DRUWÉ, « La médiation universelle de Marie », dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, I, Paris, 1949, p. 417–571; J. BUR, « La médiation de Marie. Essai de synthèse spéculative », dans H. DU MANOIR (Ed.),

Cet écrit vise à adoucir, par l'intermédiaire de Marie, le sort des âmes damnées, qui sont détenues aux Enfers. Ce type de texte est en quelque sorte l'équivalent du *Descensus ad Inferos* de Jésus dont l'une des premières attestations se trouverait dans les *Actes de Pilate* un écrit remontant au IV^e siècle⁵. Le *Descensus* de Jésus a reçu une *concrétisation* dogmatique puisqu'il figure dans le *Symbole des Apôtres* dès le début du V^e siècle, du moins selon le témoignage de Rufin d'Aquilée⁶. Il n'en a pas été de même, en revanche, pour le *Descensus* de Marie. Malgré cette différence, qui aurait pu être significative, les deux Descentes aux Enfers ayant développées dans une littérature qualifiée généralement d'apocryphe et par conséquent marginale. En réalité, elles s'avèrent être, l'une et l'autre, très répandues en milieu monastique tant en Orient qu'en Occident.

Dès le IV^e siècle, les développements littéraires du *Descensus* de Jésus ont eu pour contexte les débats sur l'humanité et la divinité du Christ. Il est fort possible qu'il en ait été de même pour le *Descensus* de Marie, mais à une époque plus tardive.

Les *Apocalypses de la Vierge* sont assez bien représentées dans la tradition grecque, comme dans les traditions syriaque, arabe, éthiopienne⁷, géorgienne⁸ et arménienne (BHO 646-652)⁹. Elles sont tout aussi abondamment présentes dans les multiples traditions slaves¹⁰ et

Maria. Etudes sur la Sainte Vierge, V, Paris, 1961, p. 471-512; J. GALOT, «L'intercession de Marie», dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, VI, Paris, 1961, p. 513-550.

⁵ A ce sujet, voir entre autres: A. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», dans *Dictionnaire de Théologie Catholique* IV/1 (1924), col. 565-619; M. CHAÎNE, «Descente du Christ aux Enfers», dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément* II (1934), col. 395-431.

⁶ Voir M. VILLAIN, «Rufin d'Aquilée, Commentateur du *Symbole des Apôtres*», dans *Recherches des Sciences Religieuses* 31 (1944), p. 129-156.

⁷ Dans la tradition éthiopienne, outre la *Dormitio éthiopienne dite des «Six Livres»* (CANT 150 = BHO 639), on trouve aussi une *Apocalypse de Marie* dans le *Transitus éthiopien* (CANT 154) aux §§ 90-103.

⁸ Voir S. QUBANEISVILI, *Zveli k'art'uli literaturis k'restomat'ia*, I, Tbilissi, 1946, p. 14-19 (en géorgien). Voir aussi T. TSHQONIA, «*Mariamim mimoslvis jveli k'art'uli redak'ciebi*», dans *Moambe* 1 (1959), p. 51-74 (en géorgien).

⁹ Voir I. DAIEC'I, *Ankanon Girk' Nor Ktakaranac'*, II, Venise, 1898, p. 383-450 (en arménien). Cinq recensions arméniennes ont été éditées: 1 (= BHO 646-647, voir p. 383-401); 2 (= BHO 648, voir p. 402-417); 3 (= BHO 651-652, voir p. 418-439); 4 (= BHO 649, voir p. 440-445); 5 (= BHO 650, voir p. 445-450).

¹⁰ Voir E. KOZAK, «Bibliographische Uebersicht der biblisch-apokryphen Literatur bei den Slaven», dans *Jahrbücher für protestantische Theologie* 18 (1892), p. 151-152; H. MÜLLER, «Die Offenbarung der Gottesmutter über die Höllenstrafen: Theologischer Gehalt und dichterische Form», dans *Die Welt der Slaven* 6 (1961), p. 26-39; A. DE SANTOS OTERO, *Die handschriftliche Ueberlieferung der altslavischen Apokry-*

dans la tradition roumaine¹¹. Mais elles sont apparemment absentes dans la tradition copte et dans la tradition latine, du moins, pour cette dernière, à l'état indépendant.

L'absence dans la tradition copte peut paraître curieuse: il est possible qu'un texte comme le *Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy* (CANT 80) ait servi de substitut à l'*Apocalypse de la Vierge*. L'absence dans la tradition latine se comprend, quant à elle, au regard de l'étendue de la diffusion de la *Visio Pauli*: en Occident, il est fort possible, en effet, que l'*Apocalypse latine de Paul* ait servi de substitut à l'*Apocalypse de la Vierge*.

Dans la tradition syriaque, de laquelle dépend étroitement la tradition arabe comme la tradition éthiopienne, il n'existe apparemment pas d'*Apocalypse de la Vierge* à l'état indépendant. Le récit de l'apocalypse est toujours incorporé à celui de la dormition. C'est, par exemple, le cas dans la *Dormitio syriaque dite des « Six Livres »* (CANT 123 = BHO 620–625) et dans celle *dite des « Cinq Livres »* (CANT 124 = BHO 626–630). Il en va de même dans tous les écrits qui dépendent de ces deux *Dormitiones syriaques* (notamment le texte arabe de CANT 140 = BHO 633–636 et le texte éthiopien de CANT 150 = BHO 639)¹².

L'œuvre que l'on rencontre habituellement sous le nom d'*Apocalypse éthiopienne de la Vierge* représente un type de texte assez différent des *Apocalypses de la Vierge* traditionnelles dont il est question ici. L'*Apocalypse éthiopienne de la Vierge*, en effet, réutilise le contenu de l'*Apocalypse de Paul* non attestée dans la tradition éthiopienne (BHO 653 = CANT 330): cette *Apocalypse éthiopienne de la Vierge* est probablement un texte tardif qui ne saurait être antérieur au XV^e siècle, à cause des éléments de la mariologie éthiopienne qu'elle intègre dans sa composition¹³. C'est pourquoi, il convient de considérer ce texte

phen, I, Berlin-New York, 1978, p. 188–195; F.J. THOMSON, « Apocrypha slavica », dans *Slavonic and East European Review* 58 (1980), p. 265–266. Pour une bibliographie plus complète des traditions slaves voir J.H. CHARLESWORTH, *op. cit.*, Metuchen/New Jersey-Londres, 1987, p. 413–415.

¹¹ Voir F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, VIII, Madrid, 1976, p. 207.

¹² C'est pourquoi, dans M. GEERARD, *op. cit.*, Turnhout, 1992, p. 212, il ne convenait pas de distinguer une *Apocalypsis Mariae syriaca* (CANT 328) et une *Apocalypsis Mariae arabica* (CANT 329), qui en réalité font partie intégrante des *Dormitiones syriaques* (CANT 123 et 124) et de la *Dormitio arabe* (CANT 140).

¹³ Voir M. CHAINE, *Apocrypha de B. Mariae Virgine*, Rome, 1909, CSCO 39, p. 50–78 (texte éthiopien), CSCO 40, p. 43–68 (traduction latine). Traduction italienne dans M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, III, Turin, 1969, p. 455–470.

comme ne relevant pas du dossier des *Apocalypses de la Vierge* mais plutôt de l'*Apocalypse de Paul*.

Les *Apocalypses de Marie* sont connues soit à l'état dépendant, soit à l'état indépendant: les textes à l'état dépendant sont ceux qui se trouvent incorporés dans des œuvres plus importantes, généralement des *Transitus Mariae*. Seules les traditions syriaque, arabe et éthiopienne, et sans doute latine, mais cette dernière dans une bien moindre mesure, présentent un type de texte à l'état dépendant.

L'*Apocalypse grecque de la Vierge* est une des formes littéraires les plus caractéristiques de la dévotion byzantine touchant l'intercession ou la médiation mariale pour les défunts: un des titres que les Grecs byzantins donnent à Marie dans un tel contexte est celui de « Mère miséricordieuse ou de Vierge miséricordieuse » (ἐλεοῦσα).

Cette œuvre a eu dans le monde byzantin une influence considérable sur les spéculations concernant les lieux d'outre-tombe et le sort des hommes après la mort¹⁴.

Quelques éditions partielles ont été réalisées de l'*Apocalypse grecque de la Vierge* depuis que K. von Tischendorf a signalé, en 1866, son existence dans une courte notice indiquant les trois manuscrits alors connus tout en donnant des extraits: Oxford Bodléienne Misc. gr. 77; Vienne Nationalbibliothek V, 337; Venise Marc. VII, 43¹⁵.

Déjà, en 1871, C. Gidel publie une version incomplète d'une *Apocalypse de la Vierge* (= BHG 1052), sur la base d'un seul manuscrit relativement mutilé: Paris BN gr. 390¹⁶. En 1893, M.R. James édite une version complète de ce même texte (= BHG 1050), également sur la base d'un seul manuscrit: Oxford Bodléienne Misc. gr. 56, f. 342–

Cet écrit figure dans le programme de publication de l'Equipe «Apocalypse de Paul», coordonnée par P. Piovanelli, dans le cadre de l'Association pour l'Édition de la Littérature Apocryphe Chrétienne (AELAC).

¹⁴ En général, les représentations byzantines de l'au-delà distinguent les Enfers du Paradis mais il n'y est jamais question du Purgatoire, même lorsque ce thème apparaît en Occident.

¹⁵ K. VON TISCHENDORF, *Apocalypses Apocryphae*, Leipzig, 1866, p. XXVII–XXX.

¹⁶ C. GIDEL, «Étude sur une Apocalypse de la Vierge», dans *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Etudes Grecques en France* 5 (1871), p. 92–113. Repris dans C. GIDEL, *Nouvelles Etudes sur la Littérature Grecque Moderne*, Paris, 1878, p. 313–330 (sans le texte grec). A voir aussi S. WEIL, «Observations critiques sur une Apocalypse de la Vierge Marie», dans *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Etudes Grecques en France* 6 (1872), p. 26–27.

350 (du XI^e–XII^e siècle)¹⁷. En 1900, H. Pernot, ignorant apparemment l'édition de M.R. James, publie de nouveau ce même récit (= BHG 1051, 1053, 1054), d'après des manuscrits beaucoup plus récents : Paris BN Suppl. gr. 136 (du XVI^e siècle) ; Paris BN gr. 390 (du XV^e siècle) ; Paris BN gr. 395 (du XV^e–XVI^e siècle) ; ainsi qu'un manuscrit de Pyrgi, dans l'île de Chio, qui date du XVI^e siècle¹⁸. Enfin, en 1927, A. Delatte, livre, à son tour, une nouvelle édition de ce texte (= BHG 1052 et 1054i), reposant sur deux manuscrits : Paris BN gr. 356 et 352¹⁹.

Mais, jusqu'à présent, l'*Apocalypse grecque de la Vierge* n'a pas encore bénéficié d'une édition critique digne de ce nom.

Force est de constater que les témoins manuscrits de l'*Apocalypse grecque de la Vierge* sont assez nombreux. Le relevé de ces témoins n'a d'ailleurs pas encore été dressé de manière exhaustive. Aux manuscrits déjà cités, on peut d'ores et déjà ajouter l'Oxford Bodléienne Misc. gr. 142 (du XVI^e siècle), ainsi que tous ceux mentionnés en BHG 1050b, 1050c, 1054f, 1054g, 1054h, 1054k, 1054m et BHG 1054u, 1054v, 1054w et en BHGa 1050b, 1050d, 1053, 1054b, 1054c, 1054h, 1054j, 1054m, 1054n, 1054u, 1054w. L'étude de la diffusion manuscrite permettrait sans nul doute de faire ressortir des données sur la datation et la localisation des diverses formes de ce texte. Ces données pourraient aussi fournir des indications plus précises sur les représentations de l'au-delà dans certaines aires de l'Empire byzantin, notamment dans les Balkans où le thème du *Descensus ad Inferos* de Marie s'est développé tout particulièrement.

Malgré les multiples variantes rencontrées dans l'*Apocalypse grecque de la Vierge*, les témoins connus jusqu'à présent se ramèneraient, selon A. Wenger, à une seule et même tradition²⁰. Etant donné l'abondance

¹⁷ M.R. JAMES, *Apocrypha Anecdota* (Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature II, 3), Cambridge, 1893, p. 109–126.

Il existe une traduction anglaise faite à partir du texte publié par M.R. James, voir A. RUTHERFURD, « The Apocalypse of the Virgin », dans A. MENZIES (Ed.), *The Ante-Nicene Fathers*, X, Grand Rapids/Michigan, 1898, p. 167–174. Une traduction italienne est aussi à signaler, voir M. ERBETTA, *op. cit.*, III, Turin, 1969, p. 447–454.

¹⁸ H. PERNOT, « Descente de la Vierge aux Enfers d'après les manuscrits grecs de Paris », dans *Revue des Etudes Grecques* 13 (1900), p. 233–257. On trouve une courte analyse de ce texte dans H. LECLERCQ, « Marie », dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* X/2 (1931), col. 2016–2019 (celle-ci est entièrement reprise [pour ne pas dire plagée] de l'article de H. Pernot).

¹⁹ A. DELATTE, « Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions », dans *Anecdota Atheniensia*, I, Liège, 1927, p. 272–288.

²⁰ Voir A. WENGER, « *op. cit.* », dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, V, Paris, 1958, p. 956.

de la tradition manuscrite et l'absence d'une édition critique, il est toutefois permis de mettre en question cette opinion.

Il n'est peut-être pas inutile de relever l'un des titres sous lequel l'*Apocalypse grecque de la Vierge* se rencontre dans de nombreux manuscrits: Ἀποκάλυψις τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου περὶ τῆς κολάσεως²¹ (= *Apocalypse de la Très Sainte Theotokos sur les tourments*²²).

Ce titre donne une idée exacte du contenu de ce texte, qui est une véritable révélation sur les tourments attendant le pécheur aux Enfers.

C'est ainsi qu'à sa demande, et de son vivant, Marie visite d'abord les Enfers (§§ 4–24 de l'édition Pernot) et ensuite le Paradis (§§ 25–26 de l'édition Pernot), sous la conduite de l'archange Michel et de quatre cents anges²³. La description des tourments est succulente tant sont abondants les détails sur les tortures que subissent les pécheurs²⁴. Nul doute que l'*Apocalypse grecque de la Vierge* ait pu influencer au plus haut point l'iconographie byzantine sur les supplices des Enfers²⁵.

Dans la tradition slave, dérivant directement de la tradition grecque, l'*Apocalypse de la Vierge* est également fort bien représentée²⁶. On distingue généralement deux grandes familles de manuscrits: la première correspondant à BHG 1050–1050c; la seconde à BHG 1054k²⁷. Les plus anciennes traductions slavones remontent, selon toute probabilité, au XII^e siècle.

L'influence de cet écrit dans la littérature russe est considérable, il s'en trouve de très nombreuses adaptations. Un des représentants les plus célèbres et les plus récents de la tradition russe est bien entendu

²¹ Il s'agit du titre qui figure dans le manuscrit Paris BN Suppl. gr. 136.

²² Une traduction plus littérale (et plus significative) donnerait: *Révélation de la Très Sainte Mère de Dieu sur les tourments*.

²³ Au Paradis, ce sont les anges qui racontent aux apôtres ce qu'ils ont vu aux Enfers et non pas Marie.

²⁴ On trouve un excellent résumé, réalisé à partir des éditions de James et de Pernot dans A. WENGER, «*op. cit.*», dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, V, Paris, 1958, p. 957–958.

²⁵ A ce sujet, voir L. HEUZEY, «Supplices de l'Enfer d'après les peintures byzantines», dans *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Etudes Grecques en France* 5 (1871), p. 114–119: à noter que cette contribution est introduite par celle de C. Gidel.

²⁶ A ce sujet, voir plus haut, n. 12.

²⁷ Voir F.J. THOMSON, «*op. cit.*», dans *Slavonic and East European Review* 58 (1980), p. 266, qui s'oppose au classement établi par A. de Santos Otero, trouvant dans la tradition slave cinq familles de manuscrits correspondant à BHG 1050, à BHG 1051, à BHG 1052, à BHG 1053 et à BHG 1054k.

Dostoïevski : dans les *Frères Karamazov*, le célèbre romancier introduit le thème de la Descente de la Vierge aux Enfers dans son récit sur la *Légende du Grand Inquisiteur* qui a souvent été repris dans des théologies politiques du XX^e siècle — celle de Carl Schmitt notamment²⁸.

Il est très probable que l'*Apocalypse de la Vierge* dépende de l'*Apocalypse de Pierre* (CANT 317) comme de l'*Apocalypse de Paul* (CANT 325) mais aussi de bien d'autres textes, comme l'*Apocalypse d'Esdras* (CANT 340) et l'*Apocalypse de Sédrach* (CANT 342), qui toutes, sous une forme ou sous une autre, décrivent les tourments des damnés aux Enfers. Il s'agit là d'un thème littéraire assez répandu tant en Orient qu'en Occident, dans certains milieux ecclésiastiques²⁹.

L'*Apocalypse grecque de la Vierge* pose de délicats problèmes de datation et de localisation.

C. Gidel fait remonter l'*Apocalypse grecque de la Vierge* au VIII^e ou au IX^e siècle, M.R. James aux environs du X^e siècle : la première de ces datations a été suivies par H. Pernot, la seconde par M. Erbetta. En tout dernier lieu, R. Bauckham penche pour une datation allant du VI^e au IX^e siècle, sans plus de précision³⁰.

De fait, rien ne s'oppose à ce que le *Descensus ad Inferos* de Marie puisse remonter à une époque beaucoup plus ancienne : en bref examen de certains textes, relevant des *Transitus Mariae*, permet d'apporter quelques éléments d'appréciation sur ce point.

Dans quelques manuscrits, le *Discours sur la dormition de la Sainte Vierge* de Jean de Thessalonique (CANT 103), daté du début du VII^e siècle, est intitulé ainsi : Αὕτη ἡ βίβλος τῆς ἀναπαύσεως Μαρίας καὶ ὅπερ αὐτῇ ἀπεκαλύφθη, ἐν πέντε γράμμασιν (= *Ceci est le livre du Repos de Marie, et ce qui lui fut révélé, en cinq livres*) — il s'agit du titre qui figure, par exemple, dans le codex 4 du couvent des Vlatée (actuellement au couvent d'Iviron).

Le texte du *Discours* de Jean de Thessalonique est censé reposer sur un écrit apocryphe qui lui serait antérieur. Or, on possède une *Dormitio syriaque dite des « Six Livres »* (CANT 123) et une *Dormitio syriaque dite des « Cinq Livres »* (CANT 124) qui, s'achèvent, toutes deux, par

²⁸ A ce sujet, voir T. PALEOLOGUE, *Sous l'œil du Grand Inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Paris, 2004.

²⁹ A ce sujet, voir C. KAPPLER (Ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris, 1987.

³⁰ R. BAUCKHAM, « *op. cit.* », dans *The Anchor Bible Dictionary* 6 (1992), p. 856.

une *Apocalypse de Marie*³¹. Il serait donc possible de conjecturer qu'à l'origine l'apocryphe utilisé par Jean de Thessalonique, probablement une forme ancienne de la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* (CANT 101), appelée parfois « Pseudo-Jacques »³², aurait comporté également une *Apocalypse de Marie*, comme le laissent entendre les titres qui figurent dans certains manuscrits et les rapprochements avec les textes de la tradition syriaque des *Transitus Mariae*. Mais alors que, dans la tradition syriaque l'apocalypse est toujours restée attachée à la dormition, dans la tradition grecque elle s'en serait détaché pour constituer un écrit à part. Si une telle hypothèse se trouvait fondée, les écrits syriaques auraient, selon toute probabilité, conservé un état du texte que l'on ne posséderait plus en grec. Comme la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* est relativement ancienne (VI^e siècle), il s'ensuivrait que l'*Apocalypse de la Vierge* serait tout aussi ancienne — si l'existence de la *Dormitio grecque du Pseudo-Jacques* se confirmait, il se pourrait qu'elle soit alors à l'origine de la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean*. Dans ce cas, il ne serait pas impossible que l'*Apocalypse de la Vierge* remonte à la même époque que les écrits les plus anciens de la tradition syriaque des *Transitus Mariae*, c'est-à-dire à la fin du V^e ou du début du VI^e siècle. En tout cas, il paraît difficile de situer l'*Apocalypse grecque de Marie* à une époque postérieure au VII^e siècle. C'est en effet, dans les temps troublés de la première moitié du VII^e siècle (nombreuses guerres avec les Perses, les Avars et les Arabes) que la figure de Marie, dans son rôle d'intercesseur ou de médiatrice, prend de l'importance dans le monde byzantin (surtout à Constantinople).

Dans l'état actuel de la recherche, aucun élément ne permet de localiser de façon précise l'émergence de l'*Apocalypse grecque de la Vierge*.

L'existence littéraire des *Apocalypses de la Vierge* pourrait toutefois s'expliquer de la manière suivante: de même que Jésus après sa mort est descendu aux Enfers, on fait également visiter à Marie les lieux d'outre-tombe, après son trépas — dans l'*Apocalypse grecque de la Vierge*, Marie visite les lieux d'outre-tombe de son vivant, et non pas après son départ de la terre. Un rapport étroit entre le *Descensus ad*

³¹ A ce sujet, voir plus haut, n. 7.

³² A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, II. *Les traditions littéraires sur le sort final de Marie*, Paris, 1992, p. 89, et surtout n. 87.

Inferos de Jésus et celui de Marie serait donc à envisager : tous deux sont, en effet, considérés comme les intercesseurs ou médiateurs des morts auprès de Dieu. Il y a cependant une nuance : si Jésus est intercesseur ou médiateur auprès de Dieu, Marie, elle, fait fonction d'intercesseur ou de médiatrice auprès de Jésus.

Dans l'*Homélie I sur l'Assomption de Marie* d'Andrée de Crète (CANT 107), l'intercession ou la médiation de Marie a la même valeur que celle de Jésus (PG 97, col. 1049–1052).

Un manuscrit du *Transitus latin* « W » (CANT 114), le Paris BN lat. 3550, se termine par une petite *Apocalypse de la Vierge*³³. Mais celle-ci est tellement abrégée qu'en divers passages on n'en perçoit presque pas le sens³⁴. Le texte latin de ce manuscrit est vraisemblablement la traduction d'un original grec. Il serait donc fort possible que ce dernier ait déjà comporté la partie apocalyptique. Autrement dit, le latin attesterait une forme que l'on ne posséderait apparemment plus dans le grec, si ce n'est peut-être dans la *Dormitio grecque du Pseudo-Jacques* que fourniraient encore quelques manuscrits relevant pour l'instant du *Discours* de Jean de Thessalonique.

LES APOCALYPSES DE LA VIERGE ET LA QUESTION DU SORT FINAL DE MARIE

Les *Apocalypses de la Vierge* soulèvent deux questions importantes intéressant des problématiques doctrinales sur le sort final de Marie³⁵. Dans l'état actuel de la recherche, les éléments de réponse ne peuvent être que provisoires.

³³ Ce manuscrit, inconnu de A. Wilmart, éditeur du *Transitus* « W » (CANT 114), a été signalé par H. BARRÉ, « Dossier complémentaire », dans *Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales* 8 (1950), p. 64. La finale de ce manuscrit, qui contient une *Apocalypse de la Vierge* aux folios 10–11, a été publiée par A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle. Etudes et documents*, Paris, 1955, p. 258–259.

³⁴ Au sujet de cette *Apocalypse latine de la Vierge* à l'état interpolé, voir S.C. MIMOUNI, « De l'Ascension du Christ à l'Assomption de la Vierge à partir des *Transitus Mariae*. Représentations anciennes et médiévales », dans D. IOGNA-PRAT – E. PALAZZO – D. RUSSO (Ed.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, 1996, p. 458–496 (= V dans ce volume).

³⁵ Pour plus de détails, voir S.C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions ancienne*, Paris, 1995, p. 13–21.

1. Les *Apocalypses de la Vierge* sont-elles à mettre en relation avec la croyance en la dormition ou avec la croyance en l'assomption ?

En simplifiant, il convient d'observer d'emblée que la croyance en la dormition suppose que le corps et l'âme de Marie ont été séparés après la mort et qu'ils seront réunis lors de la résurrection générale, alors que la croyance en l'assomption considère que Marie est vivante au ciel.

Les Descentes aux Enfers de Jésus et de Marie supposent que ces derniers sont vivants lors de leur visite dans les lieux d'outre-tombe. On pourrait donc déduire que les *Apocalypses de la Vierge* apportent un témoignage en faveur de la croyance en l'assomption.

Cependant, une telle déduction ne tient pas compte de la spécificité du *Descensus ad Inferos* de Marie. En effet, si la Descente de Jésus est une des preuves de sa résurrection, il n'en est pas de même au sujet de la Descente de Marie. Dans la tradition syriaque, par exemple, notamment les *Dormitiones dites des « Six Livres »* (CANT 123) et des « Cinq Livres » (CANT 124), Marie est certes ressuscitée afin de lui permettre de visiter les lieux de l'au-delà mais cette résurrection de Marie n'est que provisoire car, après son excursion, elle est reconduite sous l'*Arbre de Vie* où elle doit attendre la résurrection générale.

De plus, la question doit être abordée différemment selon qu'il s'agit d'une *Apocalypse de la Vierge* à l'état dépendant ou à l'état indépendant. Les textes à l'état dépendant, qui se trouvent incorporés dans des *Transitus Mariae*, proclament, pour la plupart, la croyance en la dormition : c'est le cas des textes appartenant à la tradition syriaque et de la majorité des textes qui en dépendent³⁶. Pour leur part, les textes à l'état indépendant ne témoignent ni de la croyance en la dormition ni de celle en l'assomption car, du moins en grec, le *Descensus ad Infero* a lieu alors que Marie est encore vivante.

Par conséquent, seules, les *Apocalypses de la Vierge* à l'état dépendant seraient à mettre en relation avec la croyance en la dormition et non pas avec la croyance en l'assomption.

³⁶ Les *Transitus éthiopien* (CANT 154) et *latin* (CANT 114) constituent des cas particuliers tenant au caractère original des *Apocalypses de la Vierge* qu'on y rencontre.

2. Pourquoi la tradition grecque a-t-elle détaché l'*Apocalypse de la Vierge* du *Transitus Mariae* pour en faire un écrit indépendant ?

En l'absence d'études littéraires et doctrinales sur ces deux textes, il est difficile de répondre d'une manière catégorique à cette question. Néanmoins, il est possible d'émettre l'hypothèse que ce détachement serait en relation avec l'apparition de la croyance en l'assomption et contre la croyance en la dormition. En effet, pour les auteurs responsables de ce détachement, il s'agirait alors d'une tentative de « démythification » des récits sur le sort final de Marie favorables à la croyance en la dormition : les œuvres du *Transitus du Pseudo-Méliton de Sardes* (CANT 111) et du *Discours* de Jean de Thessalonique (CANT 103) se présentent en effet, d'une certaine manière, comme des tentatives de « démythification » vis-à-vis d'écrits contre lesquels leurs auteurs disent prendre la plume (voir le prologue de ces deux textes). Ainsi, dans la tradition grecque, malgré son caractère « dormitioniste », on a conservé la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* (CANT 101), mais en supprimant sa partie apocalyptique, probablement afin que le thème du *Descensus ad Inferos* de Marie ne concurrence pas le rôle identique tenu par Jésus. Sous diverses formes, plus ou moins développées, l'appendice apocalyptique, prenant le nom d'*Apocalypse de la Vierge*, aurait alors poursuivi une carrière indépendante, notamment dans certains milieux monastiques, pour qui Marie continue toujours à être considérée comme intercesseur ou médiatrice des morts auprès de Jésus : on a établi ainsi une hiérarchie dans l'intercession ou médiation : Marie/Jésus/Dieu.

La grande diffusion de la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* dans la liturgie grecque permet de comprendre la crainte des autorités ecclésiastiques à l'égard d'une concurrence, source de confusion parmi les fidèles, Jésus assurant déjà le rôle d'intercesseur et de médiateur pour les défunts qui sont aux Enfers. Il est connu que ce qui est permis aux moines ne l'est pas nécessairement pour l'ensemble des fidèles.

En conclusion, on peut estimer, à juste titre, que les *Apocalypses de la Vierge* dépendent des *Transitus Mariae* sous la forme « dormitioniste », à laquelle elles sont incorporées avant d'avoir une existence autonome.

En toute hypothèse, il faudrait donc considérer deux étapes successives dans l'histoire littéraire des *Apocalypses de la Vierge* :

- une étape de dépendance représentant la forme primitive que l'on retrouverait dans la tradition syriaque, et dans les traditions arabe et éthiopienne;
- une étape d'indépendance représentant la forme récente que l'on rencontrerait dans la tradition grecque, et dans les traditions géorgienne et arménienne.

De ce point de vue, on est en accord avec A. Wenger qui, par une autre voie, aboutit aux mêmes conclusions³⁷.

Contrairement aux recensions indépendantes, les recensions interpolées ne paraissent pas dépendre de l'*Apocalypse de Paul*.

Le cas de l'*Apocalypse latine de la Vierge*, interpolée dans un *Transitus Mariae*, pourrait constituer alors un cas particulier, du moins si on la considère comme une interpolation provenant d'une forme dépendante, vraisemblablement grecque, encore hypothétique.

Les *Apocalypses de la Vierge*, tout comme les *Vies de la Vierge*³⁸, intéressent la question des *Transitus Mariae*, et méritent, à ce titre, d'être prises en considération dans le dossier, sous leurs formes anciennes aussi bien que récentes.

Observons sans entrer en matière qu'il faut être conscient qu'en Occident, la *Visio Pauli* atteste un état des représentations de l'au-delà faisant abstraction de la notion du Purgatoire, dont l'apparition ne saurait être antérieure au XII^e siècle, du moins si l'on suit la thèse de J. Le Goff³⁹.

Il faut souhaiter que des éditions et études nouvelles sur les *Apocalypses de la Vierge* puissent voir le jour: en effet, l'intérêt de ces écrits n'est plus à démontrer pour qui s'intéresse aux représentations de l'au-delà dans l'imaginaire oriental et occidental⁴⁰.

³⁷ A. WENGER, «*op. cit.*», dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, V, Paris, 1958, p. 957-959.

³⁸ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, «Les Vies de la Vierge. Etat de la question», dans *Apocrypha Apocrypha* 5 (1994), p. 211-248 (= II dans ce volume).

³⁹ J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.

⁴⁰ Voir depuis R. BAUCKHAM, «The Four Apocalypses of the Virgin Mary», dans *The Fate of the Dead: Studies on Jewish and Christian Apocalypses*, Leyde, 1998, p. 332-362 et surtout J. BAUN, *Tales from Another Byzantium. Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Oxford, 2007.

IV.

CONTROVERSE ANCIENNE ET RÉCENTE AUTOUR D'UNE APPARITION DU CHRIST RESSUSCITÉ À LA VIERGE MARIE*

La question de l'apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie relève de l'interprétation d'un passage de l'*Évangile selon Matthieu* et, dans une bien moindre mesure, de ses parallèles synoptiques. Il ne s'agit pas d'une croyance au sens strict de ce terme, même si cette interprétation, qui a tenté de suppléer aux imprécisions du texte biblique, a donné lieu, parfois, au cours des siècles, à d'inévitables développements liturgiques et artistiques¹.

L'examen de ce dossier permet de voir comment une tradition est diversement interprétée au cours des siècles — le texte biblique, en tant que produit direct de la mémoire, est le premier maillon de cette tradition car, dans le cas présent, le plus ancien témoin.

Il ne paraît pas inutile de se demander comment définit-on une tradition? Très brièvement, car la question est immense, on peut dire qu'une tradition, selon E. Nodet, est « un jeu entre des faits, que ceux-ci soient des événements, des gestes ou des textes, et une mémoire, le tout en vue d'une communication »².

Dans l'*Évangile selon Matthieu*, au chapitre 28, versets 1 à 10, on peut, en effet, lire le récit suivant de l'apparition de Jésus aux femmes — appelées depuis myrophores — après sa résurrection :

Après le sabbat, au commencement du premier jour de la semaine, Marie de Magdala et l'autre Marie vinrent voir le sépulcre. Et voilà qu'il se fit un grand tremblement de terre: l'Ange du Seigneur descendit du ciel, vint rouler la pierre et s'assit dessus. Il avait l'aspect de l'éclair et son vêtement était blanc comme neige. Dans la crainte qu'ils en eurent, les gardes furent bouleversés et devinrent comme morts (voir Mt 27, 62-66). Mais l'ange prit la parole et dit aux femmes: 'Soyez sans crainte, vous. Je sais que vous cherchez Jésus le crucifié. Il n'est pas ici car il est ressuscité comme il l'avait dit; venez voir l'endroit où il gisait. Puis, vite, allez dire

* Cet article a paru une première fois dans *Marianum* [Rome] 57 (1995), p. 239-268.

¹ Il s'agit du texte, sensiblement remanié, d'une conférence donnée le 25 mars 1994, à l'invitation de Monsieur René Lebrun dans le cadre des travaux de l'Institut des Recherches sur l'Orient Chrétien (I.R.O.C.) de l'Ecole des Langues et Civilisations de l'Orient Ancien (ELCOA) à l'Institut Catholique de Paris.

² E. NODET, « La Bible et son sol », dans *La Vie spirituelle* 75 (1995), p. 10.

à ses disciples: «Il est ressuscité des morts, et voici qu'il vous précède en Galilée; c'est là que vous le verrez». Voilà, je vous l'ai dit'. Quittant vite le tombeau, avec crainte et grande joie, elles coururent porter la nouvelle à ses disciples. Et voici que Jésus vint à leur rencontre et leur dit: 'Je vous salue'. Elles s'approchèrent de lui et lui saisirent les pieds en se prosternant devant lui. Alors Jésus leur dit: 'Soyez sans crainte. Allez annoncer à mes frères qu'ils doivent se rendre en Galilée: c'est là qu'ils me verront'.

Une des grandes questions d'interprétation de ce passage porte évidemment sur l'identité de *l'autre Marie*.

Cette question ne se pose pas en Mc 16, 9 (où il n'est fait mention que de Marie de Magdala) mais elle se pose, en revanche, mais en d'autres termes (le cadre n'est pas celui d'une apparition de Jésus), en Lc 24, 10-11 (où il est fait mention de Marie de Magdala, de Jeanne et de Marie de Jacques).

On rencontre, parmi les écrits retenus dans le canon du Nouveau Testament de nombreuses femmes portant le nom de Marie, dont les principales sont Marie de Nazareth — la «Vierge», Marie de Magdala — la «Madeleine», et Marie de Béthanie — la sœur de Marthe et de Lazare. De ce fait, les confusions à leur sujet ne sont pas rares, tant de la part des exégètes — commentateurs ou interprètes — anciens que modernes. C'est notamment le cas pour la Marie de Jn 12, 1-8 (voir aussi en l'occurrence les récits présumés parallèles de Mt 26, 6-13, de Mc 14, 3-9 et de Lc 7, 36-50)³. Ces confusions sont à comprendre comme diverses manières de rapporter une même tradition — elles s'expliquent au regard des différences spatiales et temporelles inhérentes aux œuvres dites «évangéliques», qui sont les produits de l'oralité, même si celle-ci ne se laisse pas si facilement appréhender.

Quoi qu'il en soit, c'est ainsi que l'on prend souvent Marie de Magdala pour Marie de Nazareth et vice versa.

Dans *l'Evangile selon Matthieu*, chapitre 27, verset 61, il est également question de *l'autre Marie*. Dans ce passage, après l'ensevelissement de Jésus au tombeau par Joseph d'Arimathie, il est rapporté:

Cependant, Marie de Magdala et *l'autre Marie* étaient là, assises en face du sépulcre⁴.

L'auteur de la traduction et de l'annotation de la Traduction Œcuménique de la Bible identifie *l'autre Marie* à Marie la mère de Jacques et

³ A ce sujet, voir A. LEMONNYER, «L'onction de Béthanie. Notes d'exégèse sur Jean XII, 1-8», dans *Recherches de science religieuse* 18 (1928), p. 105-117 (surtout p. 112, n. 10), qui considère que Marie — sœur de Marthe et de Lazare en Jn 12, 1-8 — est à identifier avec Marie de Magdala — la pécheresse en Lc 7, 36-50.

⁴ Suivant la traduction de la TOB, édition 1989.

de Joseph, renvoyant ainsi au verset 56 du chapitre 27 de ce même *Évangile selon Matthieu*⁵.

En effet, toujours dans l'*Évangile selon Matthieu*, chapitre 27, verset 28, il est rapporté que parmi les femmes, qui regardent à distance la crucifixion de Jésus, se trouvent :

Marie de Magdala, Marie la mère de Jacques et de Joseph, et la mère des fils de Zébédée⁶.

Au sujet du nom de ces femmes, il n'est pas inutile de simplement rappeler ce que dit Pierre Bonnard dans son commentaire de l'*Évangile selon Matthieu* : « la tradition manuscrite est si peu sûre qu'il est prudent de ne rien préciser »⁷. Contrairement à ce que l'on pourrait croire à la lecture des Bibles imprimées, la tradition manuscrite de l'*Évangile selon Matthieu* fournit effectivement une foule de variantes quant au nom de ces saintes femmes.

De ce fait, la tradition se permet d'y suppléer abondamment, le nom de ces femmes étant tellement peu assuré⁸.

Il n'est pas dans notre intention d'éclairer ici les multiples problèmes que posent ces notices évangéliques, notamment ceux touchant à l'identification historique des personnages. De toute façon, en cette matière comme en d'autres, nous avons tendance, il est vrai, à faire nôtre la très prudente remarque de Dom Augustin Calmet : « Si la chose était de nature à pouvoir être éclaircie, elle devrait l'être à présent, puisque tant d'habiles personnages l'ont traitée ». On devrait d'ailleurs étendre cette subtile remarque à bien d'autres domaines, il faut bien le dire, où à force de chercher on tend à s'égarer...

Notre démarche relève donc essentiellement de l'histoire de la tradition, voire de l'histoire de l'exégèse. Elle ne vise pas à savoir ce que le texte ne nous dit pas quant à l'identité de l'*autre Marie*. Il est évident qu'à l'époque de la rédaction de l'*Évangile selon Matthieu* l'identité de cette *autre Marie* ne fait pas problème, car la tradition écrite doit vraisemblablement être suppléée par la tradition orale. Par la suite, cette dernière n'ayant pas été apparemment transmise, son souvenir s'estompé, puis s'effaçait avec le temps.

L'apparition du Jésus ressuscité aux femmes, telle qu'elle est relatée en Mt 28, 1-10, a soulevé deux types de problématiques aussi bien parmi les anciens que parmi les modernes.

⁵ Voir la TOB, p. 2380, n. 1, de l'édition 1989.

⁶ Suivant la traduction de la TOB, édition 1989.

⁷ Voir P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Genève, 1982, p. 408.

⁸ On revient sur cette question plus bas.

Problématique 1

La première problématique s'inscrit en référence au problème de la maternité virginale de Marie la mère de Jésus.

On a souvent cherché à identifier cette « Marie la mère de Jacques et de Joseph » à Marie la mère de Jésus. Cette identification a provoqué de nombreuses controverses. En effet, si l'on accepte une telle identification, on soulève inévitablement un problème touchant à la maternité virginale de Marie, et notamment à la question de la virginité de Marie après l'enfantement de Jésus (dite « virginité *post partum* » ou « virginité perpétuelle »).

D'une certaine manière, cette première problématique touche aussi le dossier de la « Famille de Jésus », et tout particulièrement la question des « Frères du Seigneur ». Dans la conclusion, on aborde ce dossier qui se caractérise par des difficultés quasiment insurmontables pour l'historien.

Problématique 2

La seconde problématique s'inscrit en référence au problème de l'absence de Marie la mère de Jésus parmi les femmes myrophores.

On s'est souvent demandé pourquoi le Christ ressuscité aurait apparu à Marie de Magdala et à une autre femme, et non pas à la Vierge Marie.

Il convient maintenant de préciser que les enjeux de ces deux problématiques sont fonction de deux paramètres, qui ont souvent été d'ailleurs des écueils pour les théologiens trop portés à historiciser l'Écriture sans nécessairement tenir compte de la Tradition.

1^{er} paramètre

L'on accepte que le Christ soit apparu à sa mère et l'on se risque dans la délicate question de la virginité *post partum*, en considérant qu'elle a été aussi la mère de Jacques et de Joseph.

2^e paramètre

L'on refuse que le Christ soit apparu à sa mère et l'on se demande alors comment a-t-il pu apparaître à Marie de Magdala, la pécheresse, et non pas à Marie de Nazareth, la vierge ?

Il faut bien avouer que si l'on se place du point de vue strictement théologique, on se trouve confronté à des dilemmes insurmontables et cela quelle que soit la problématique où l'on se situe et quel que soit le paramètre que l'on adopte.

L'interprétation faisant bénéficier d'une apparition du Christ à la Vierge n'est pas attestée dans toutes les traditions linguistiques et géographiques. Seules les traditions grecque et égyptienne au sens large — c'est-à-dire en considérant aussi les traditions qui en dépendent étroitement — l'ont retenue, voire développée, dès l'époque des grandes controverses christologiques.

La tradition éthiopienne, qui dépend de la tradition égyptienne, a également retenu cette interprétation, mais à une date probablement très tardive.

A souligner que la tradition slave, qui dépend de la tradition grecque, a retenu cette interprétation et l'a abondamment développée dans sa littérature, lui faisant une large place dans sa liturgie⁹.

La question d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie a suscité l'engouement des chercheurs, et a été l'objet de controverses considérables, du moins à une certaine époque.

Ce n'est pas le lieu d'exposer en détail ces controverses modernes. Parmi elles, il convient toutefois de signaler l'une d'entre elles, probablement la dernière à notre connaissance. Il s'agit de l'importante controverse qui opposa le Père Tallachini aux Pères Gherardi et Roschini. D'une manière très schématique, en voici les données: (1) Objet de la controverse: Quelle valeur attribuer à la tradition selon laquelle le Christ ressuscité est apparu à la Vierge Marie? (2) F. Tallachini soutient la thèse négative selon laquelle la tradition repose sur une opinion arbitraire¹⁰; (3) G. Gherardi soutient la thèse positive selon laquelle l'apparition relève de la vie privée et non pas de la vie publique — raison pour laquelle l'Écriture est soit silencieuse, soit ambiguë à ce sujet¹¹; (4) G.M. Roschini soutient la thèse positive en

⁹ Pour une présentation de la tradition gréco-slave, voir la contribution très documentée de C. KERN, «Javlenie voskreskago Gospoda Bogomateri (= L'apparition du Seigneur ressuscité à la Theotokos)», dans *Pravoslavnaia Mysl'* (= *La Pensée orthodoxe* 8 (1951), p. 86–112 [en russe]).

¹⁰ F. TALLACHINI, «Un silenzio nel Vangelo», dans *Palestra del Clero* 19 (1940), p. 201.

¹¹ G. GHERARDI, «Per un silenzio nel Vangelo», dans *Palestra del Clero* 19 (1940), p. 233–235.

se fondant d'un point de vue historique et théologique : la Tradition supplée l'Écriture¹². On doit un compte rendu de cette controverse à V. Buffon qui défend la thèse positive selon Roschini contre la thèse négative de Tallachini, voire même contre la thèse positive selon Gherardi¹³. Cette controverse paraît maintenant dépassée pour au moins une raison : les controversistes considèrent que le premier témoin grec en faveur de la tradition de l'apparition est Georges de Nicomédie (IX^e siècle), or ils omettent un certain nombre de témoins antérieurs dont le plus important est Jean Chrysostome (fin du IV^e siècle). L'intérêt de cette controverse demeure néanmoins sur le plan historiographique : l'arrière-plan étant le débat au sujet de la définition dogmatique de l'Assomption de Marie. Au delà de l'Écriture et de la Tradition, les partisans de la thèse positive veulent démontrer qu'en dernier ressort c'est l'Eglise — par l'intermédiaire du magistère suprême — qui décide de ce qui est, de ce qui sera... A ce niveau là, il s'agit bien sûr d'une controverse purement théologique, qui dépasse le champ de notre propos.

D'un point de vue historiographique, il convient de signaler que ce thème marial a trouvé une très grande faveur parmi les théologiens de la Compagnie de Jésus, sans doute à cause de la place que lui a accordée Ignace de Loyola dans les *Exercices spirituels* (IV^e semaine, première contemplation). C'est ainsi que l'on doit citer comme farouches défenseurs de ce thème, pour la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle, des auteurs jésuites comme Canisius, Maldonat et Suarez — qui ont été, au demeurant, parmi les plus grands théologiens catholiques de leur temps.

En dehors des polémiques qu'elle occasionna dans les milieux théologiques, cette question a été relativement peu abordée d'un point de vue strictement historique¹⁴.

¹² G.M. ROSCHINI, «Intorno all'apparizione di Gesù risorto alla sua SS. Madre», dans *Palestro del Clero* 19 (1940), p. 235-246.

¹³ V. BUFFON, «A proposito di una recente controversia mariologica», dans *Marianum* 2 (1940), p. 410-424.

¹⁴ Parmi les travaux les plus récents, citons : U. HOLZMEISTER, «Num Christus post resurrectionem benedictae Matri apparuerit», dans *Verbum Domini* 22 (1942), p. 97-102 ; C. GIANNELLI, «Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie», dans *Revue des Etudes Byzantines* 11 (1953), p. 106-119 ; P. BELLET, «Testimonios coptos de la aparicion de Cristo resucitado», dans *Estudios Biblicos* 13 (1954), p. 199-205 ; C. VONA, «L'apparizione di Cristo risorto alla Madre negli antichi scrittori cristiani», dans *Divinitas* 1 (1957), p. 479-527.

Dans l'ensemble, l'exégèse des anciens a été fort négligée par les modernes. On a longtemps pensé que Sedulius, poète latin du V^e siècle, est le premier témoin de l'interprétation en faveur d'une apparition du Christ à la Vierge¹⁵. C'est ainsi, par exemple, que le témoignage fondamental de Jean Chrysostome (fin du IV^e siècle) échappa à de très nombreux critiques, considérant que Georges de Nicomédie (milieu du IX^e siècle) est alors le premier témoin oriental de cette interprétation¹⁶ — soulignons que l'on doit cette découverte aux efforts parallèles de C. Kern et C. Giannelli. De plus les témoins originaires de la tradition égyptienne ont été fort curieusement méconnus, alors que certains d'entre eux, notamment ceux conservés en copte, sont déjà édités.

Contrairement à l'Orient, l'Occident a catégoriquement refusé une telle interprétation durant très longtemps¹⁷. Ceci étant, elle a également soulevé des controverses dans des milieux orientaux modernes¹⁸.

¹⁵ Voir par exemple, H. LESETRE, « Marie, Mère de Dieu », dans *Dictionnaire de la Bible* 3/2 (1912), col. 799.

¹⁶ Voir entre autres, et après tant d'autres, U. HOLZMEISTER, « *op. cit.* », dans *Verbum Domini* 22 (1942), p. 98.

¹⁷ On a tort de considérer, comme c'est parfois le cas, qu'en Occident — à l'instar de l'Orient — a été développée, à une époque ancienne, l'interprétation en faveur de l'apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie. Car de fait, avant le XII^e siècle, il n'en est rien. En effet, cette interprétation ne commence à se répandre qu'avec Rupert de Deutz et Eadmer de Canterbury.

L'apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie en Occident dans la tradition latine: on se limite à un bref balisage. Tous les témoignages antérieurs au XII^e siècle que l'on trouve chez Ambroise de Milan, Paulin de Nole, Sedulius, Chrodebert, Paschase Radbert, Chrétien Drutmart et Bruno Astens sont relativement obscurs et on est obligé de les tenir pour douteux; dans l'ensemble, en effet, ils sont difficiles à apprécier: Marie, la Mère de Jésus n'est pas clairement identifiée comme la bénéficiaire de la christophanie. En revanche, au XII^e siècle, les témoignages de Rupert de Deutz et d'Eadmer de Canterbury sont clairement établis en faveur d'une apparition du Christ à la Vierge — selon eux, la Mère bénéficie d'une apparition de son Fils pour des raisons de convenance. C'est pourquoi, il apparaît préférable de considérer que jusqu'au XII^e siècle une telle croyance est problématique dans la tradition latine, d'autant que les témoignages antérieurs ont plus de chance de concerner Marie de Magdala que Marie de Nazareth. Toutes les pièces sont présentées et discutées par C. VONA, « *op. cit.* », dans *Divinitas* 1 (1957), p. 514-527.

On ne peut pas mettre sur le même plan la tradition orientale et la tradition occidentale. La première a véritablement développé cette croyance en l'apparition, ce qui n'est pas le cas pour la seconde. Autrement dit, contrairement à l'Orient, l'Occident n'a pas connu cette croyance durant très longtemps. De plus, il est important de souligner que la tradition occidentale est liée à l'émergence de la croyance que seule Marie, durant le séjour de Jésus aux Enfers, a cru. A ce sujet, voir Y. CONGAR, « Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion mariale », dans *Mélanges de science religieuse* 7 (1950), p. 277-292.

¹⁸ Voir notamment L. ARNAUD, « Un essai de correction des livres liturgiques grecs », dans *Echos d'Orient* 15 (1912), p. 300-308, qui rend compte du conflit qui

Ce sujet, que l'on peut considérer comme secondaire — peut-être à juste titre d'ailleurs de l'avis de certains, est en réalité important car, outre le fait qu'il relève du dossier de la maternité virginale de Marie, il soulève la question du privilège marial d'une apparition du Fils à sa Mère.

D'un point de vue historique, il paraît en effet nécessaire de se demander à quand remonte l'interprétation en faveur de l'apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie. Il est important de relever — pour mémoire — que ce thème a été l'objet de fort nombreuses représentations iconographiques¹⁹. Il s'agit donc là, en effet, d'un autre indice que cette interprétation est fort répandue dans le monde chrétien oriental d'abord, et occidental ensuite²⁰.

Quoique fort intéressante, la première problématique n'est pas abordée dans cette étude, seule la seconde est traitée²¹.

Notre intention est de présenter simplement quelques témoignages — ceux qui sont les plus anciens et les plus marquants — en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie; dans l'ensemble, ils relèvent soit de la tradition grecque soit de la tradition égyptienne. Ces témoignages s'inscrivent évidemment dans une interprétation de Mt 28, 1-10; à ce titre, ils forment un *réseau intertextuel* dont la plus ancienne référence, parvenue à nous, n'est pas antérieure à la seconde moitié du IV^e siècle — soulignons-le déjà.

De plus, il convient de mentionner que les témoignages liturgiques ne sont pas pris en considération ici; il n'en demeure pas moins importants, notamment ceux de Joseph l'Hymnographe, qui est favorable à l'interprétation d'une apparition du Fils à sa Mère²².

opposa, en 1912, l'ancien archevêque de Céphalonie, Spyridon Kompothekras, au futur archevêque d'Athènes, Chrysostome Papadopoulos.

¹⁹ A ce sujet, voir J.D. BRECKENRIDGE, «*Et prima vidit: The Iconography of the Appearance of Christ to his Mother*», dans *The Art Bulletin* 39 (1957), p. 9-32 (riche recueil iconographique pour la documentation occidentale, mais avec seulement deux pièces pour la documentation orientale).

²⁰ L'art de la Contre-réforme a traité plusieurs fois le thème de l'apparition du Fils à sa Mère. Sur ce point, voir E. MALE, *L'art religieux après le Concile de Trente*, Paris, 1932, p. 358-359.

²¹ Au sujet de la première problématique, on ne peut que renvoyer à l'excellente contribution de J.A. DE ALDAMA, «La maternité virginale de Notre Dame», dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria*, VII, Paris, 1964, p. 117-152 (en ce qui concerne le dossier des «Frères du Seigneur», voir p. 143-147).

²² On en trouve une première approche dans C. VONA, «*op. cit.*», dans *Divinitas* 1 (1957), p. 497-498. Quoique très elliptique, il convient aussi d'y ajouter le témoignage de Romanos le Mélode — trop souvent oublié par les critiques.

I. LA TRADITION GRECQUE²³

Pour la tradition grecque sur l'interprétation en faveur de l'apparition du Christ à la Vierge, on examine principalement des témoins antérieurs au X^e siècle. Outre l'attestation de Jean Chrysostome, sont présentés les témoignages du Pseudo-Victor d'Antioche, de Sévère d'Antioche, de Jean de Thessalonique et du Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie (dans deux développements homilétiques: I et II).

Dès à présent, il n'est pas inutile de souligner, pour plus de clarté, qu'il est souvent question de deux arguments d'exégèse (le premier faisant référence à celui soutenu par Jean Chrysostome, le second à celui défendu par Georges de Nicomédie et peut-être aussi par le Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie) et d'un argument de convenance (dont le plus ancien témoin est le Pseudo-Victor d'Antioche).

Etant donné le genre littéraire très particulier des *Erôtapokriseis* (ou *Questions et Réponses*), on ne s'intéresse pas à la *question* 48 du Pseudo-Justin (seconde moitié du IV^e siècle), ni à la *question* 50 d'Hésychius de Jérusalem (première moitié du V^e siècle), ni à la *question* 153 d'Anastase le Sinaïte (première moitié du VII^e siècle), qui apportent des témoignages sur cette interprétation²⁴. De toute façon, ces témoignages, dans leur ensemble, ne sont pas clairement établis en faveur d'une identification portant sur Marie de Nazareth — du fait même que leur authenticité n'est pas toujours reconnue par les critiques. Il est vrai, par exemple, que la *question* 153 d'Anastase le Sinaïte paraît plutôt en faveur d'une interprétation pour Marie de Nazareth, mais reste à savoir si cette pièce est bien d'Anastase le Sinaïte.

Signalons encore l'équation établie par Tatien entre la Marie de Jn 20, 1–18 et la Mère de Jésus²⁵ — que l'on considère généralement comme

²³ La tradition grecque a été présentée par C. GIANNELLI, «*op. cit.*», dans *Revue des études byzantines* 11 (1953), p. 106–119 et par C. VONA, «*op. cit.*», dans *Divinitas* 1 (1957), p. 486–513.

²⁴ Pour la *question* 48 du Pseudo-Justin, voir PG 6, col. 1293. Pour la *question* 50 d'Hésychius, voir PG 93, col. 1433–1437. Pour la *question* 153 d'Anastase le Sinaïte, voir PG 89, col. 809.

²⁵ D'après le témoignage du Commentaire d'Ephrem sur le Diatessaron, conservé dans une version arménienne. Voir L. LELOIR, *Ephrem de Nisibe. Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*, Paris, 1961, p. 75 (II, 17), p. 109 (V, 5), p. 389–390 (XXI, 27) [SC 121].

Certains auteurs pensent — à tort d'ailleurs — que l'interprétation ne remonte pas à Tatien mais à Ephrem. En dernier lieu, voir J.-D. KAESTLI – P. CHÉRIX, *L'Evangile de Barthélemy d'après deux écrits apocryphes*, Paris, 1993, p. 169.

reposant sur une erreur exégétique manifeste, à savoir la confusion entre Marie de Magdala et Marie de Nazareth²⁶.

Tatien, via Ephrem, serait le témoin le plus ancien de cette confusion très attestée aussi dans les écrits gnostiques d'obédience valentienne.

Ajoutons que cette confusion est fréquente dans la tradition égyptienne, mais aussi, dans une bien moindre mesure, dans la tradition syrienne²⁷.

Le témoignage de Jean Chrysostome

Dans son Homélie 88 sur l'*Évangile selon Matthieu*²⁸, Jean Chrysostome (fin du IV^e siècle) identifie la *Maria Jacobi* (celle de Mt 27, 28) de l'évangéliste avec la Mère de Jésus. Dès lors, l'*autre Marie*, que Matthieu nous montre un peu plus loin assise, avec Marie de Magdala, en face du sépulcre (celle de Mt 27, 61), et qui bénéficie, avec la même, de la première apparition du Christ ressuscité (celle de Mt 28, 1), ne peut être que la Vierge Marie.

Voici le passage²⁹ :

Tel est le spectacle auquel assistent les femmes, qui sont le plus portées à la compassion et aux lamentations. Veuillez réfléchir combien elles étaient assidues (auprès du Christ). Elles le suivaient en lui prêtant leurs services et ne le quittaient même pas durant le danger. Aussi contemplaient-elles tout ce qui se passait : comment il poussa un cri, comment il rendit son dernier soupir, comment les rochers s'entrouvrirent, et tout ce qui s'ensuivit. Les mêmes voient, les premières, Jésus (ressuscité). Le sexe féminin, qui est le plus condamné, goûte les prémices de l'heureuse réalité. Ceci, surtout, montre leur courage : les disciples s'enfuirent, elles

²⁶ En Jn 20, 1-18, il est question d'une apparition du Jésus ressuscité à Marie de Magdala et non pas à Marie de Nazareth. Il s'agit certes d'une erreur exégétique par rapport au texte biblique, mais qui manifeste la gêne provoquée déjà à l'époque de Tatien (milieu du II^e siècle) par le fait que Jésus ressuscité soit apparu à une pécheresse et non pas à sa mère.

²⁷ Cette confusion se trouve en effet dans des écrits d'Ephrem de Nisibe (voir Sermon sur la résurrection 2 ; Hymne sur la crucifixion 5). Au sujet de cette confusion dans la tradition syrienne, voir R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge, 1975, p. 146-148 et p. 329-335.

²⁸ Il s'agit de CPG 4424/88.

²⁹ Voir PG 58, col. 777.

restaient à leur place. Qui étaient-elles ? Sa propre Mère — car c'est elle qui est appelée (la Mère) de Jacques — et les autres³⁰.

Cette interprétation a entraîné la croyance à une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie, et cela au moins dès la fin du IV^e siècle. Une telle interprétation repose apparemment sur un argument d'exégèse et non pas sur un argument de convenance.

Le témoignage de Jean Chrysostome est, dans l'état actuel de la documentation, l'attestation la plus ancienne de cette interprétation.

De fait, on doit se demander si la croyance en une apparition du Christ à la Vierge est antérieure à l'interprétation proposée par Jean Chrysostome, ou si elle trouve son origine dans la dite interprétation.

D'après l'avis de quelques critiques modernes³¹, l'identification de l'autre Marie à la *Maria Jacobi* aurait été inspirée à Jean Chrysostome par le désir d'accorder la donnée johannique (de Jn 19, 25³²) avec les récits synoptiques³³.

Sans présumer de la suite de l'enquête, il paraît possible de préciser qu'une telle interprétation a pris vraisemblablement naissance dans le contexte des débats christologiques autour de l'Incarnation de Jésus, ceux de la seconde moitié du IV^e siècle. Son émergence serait donc, plus ou moins, contemporaine de Jean Chrysostome.

Les *Quaestiones et responsa ad orthodoxos* du Pseudo-Justin seraient originaires d'Antioche et remonteraient à la seconde moitié du IV^e siècle. Si tel est bien le cas, elles pourraient être la source de Jean Chrysostome. Cependant le problème est qu'un manuscrit affirme que l'*altera Maria* est Marie de Magdala alors que l'autre soutient qu'il s'agit de Marie de Nazareth (désignée sous le titre de Theotokos). En l'absence d'édition critique fiable, il est difficile d'être définitif en la matière — d'autant que la mention de Theotokos est considérée habituellement comme un ajout.

³⁰ Traduction d'après C. GIANNELLI, « *op. cit.* », dans *Revue des Etudes Byzantines* 11 (1953), p. 108.

³¹ Voir par exemple, A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, II, Paris, 1908, p. 697.

³² En Jn 19, 25, on peut lire : « Près de la croix de Jésus se tenaient debout sa mère, la sœur de sa mère, Marie, femme de Clopas et Marie de Magdala ».

³³ Une telle explication repose sur le fait que Jean Chrysostome aurait trouvé choquant le silence des Synoptiques au sujet du rôle de Marie pendant la passion de Jésus. Autrement dit, argument de convenance — ce en quoi nous ne sommes pas convaincu.

*Le témoignage du Pseudo-Victor d'Antioche*³⁴

Le *Commentaire sur l'Evangile selon Marc*, qui est connu sous le nom de Victor d'Antioche et qui est, en réalité, une ancienne chaîne dépourvue de lemmes, utilise presque littéralement le passage de l'Homélie 88 de Jean Chrysostome³⁵.

Le Pseudo-Victor d'Antioche, dont le témoignage ne saurait remonter au-delà du VI^e siècle, nous apprend d'autre part, fort curieusement, que l'exégèse de Jean Chrysostome n'a pas recueilli l'approbation d'Apollinaire de Laodicée.

Cette indication est très importante, elle nous permet, d'une certaine façon, d'assurer le milieu de vie de l'interprétation en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie.

Dans cet exposé, l'argument de convenance, appliqué, il est vrai, à l'ensemble des saintes femmes et non pas seulement à Marie la Mère de Jésus, commence à s'y faire jour.

Le témoignage de Sévère d'Antioche

Dans sa LXXVII^e Homélie cathédrale prononcée³⁶, d'après l'avis des éditeurs, entre le 21 juillet et le 6 septembre 515, Sévère d'Antioche, patriarche monophysite, s'efforce d'harmoniser les récits des quatre évangélistes touchant la résurrection du Christ, dont les apparentes contradictions ont jeté le trouble dans l'esprit de ses ouailles.

Sévère d'Antioche fait sienne l'identification proposée par Jean Chrysostome. De plus, il invoque très explicitement l'argument de convenance — avancé par le Pseudo-Victor d'Antioche — pour conclure que la Vierge a dû, elle aussi, bénéficier d'une apparition du Christ ressuscité.

Voici le passage³⁷ :

Il fallait en effet, que la race des femmes fût la première à recevoir la nouvelle de la résurrection de la part de l'ange et à voir le Seigneur et qu'elle entendit comme première parole de la bouche de ce dernier :

³⁴ Au sujet du Pseudo-Victor d'Antioche (CPG 6529–6524), voir G. BARDY, « Victor d'Antioche », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15 (1950), col. 2872–2874.

³⁵ Voir J. DEVREESE, « Chaînes exégétiques grecques », dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément I* (1928), col. 1176–1177.

³⁶ Il s'agit de CPG 7035/LXXVII.

³⁷ Voir M.-A. KUGENER – E. TRIFFAUX, *La LXXVII^e Homélie de Sévère d'Antioche*, Paris, 1924, p. 806, 808 et 810 [PO 16].

‘Salut!’ Car c’est la femme la première qui prêta l’oreille à la tromperie du serpent, qui vit aussi, contrairement à la loi, le fruit de l’arbre, qui lui avait été défendu, et qui fut condamnée à l’affliction... L’autre Marie — il convient de croire qu’elle est la Mère de Dieu, parce qu’elle n’est pas restée éloignée de la passion, mais qu’elle se tenait près de la croix, comme l’a raconté Jean; c’est à elle qu’il essayait aussi d’annoncer la joyeuse nouvelle, puisqu’elle était la cause de la joie et qu’elle s’était entendu adresser ces glorieuses paroles: ‘Je te salue, pleine de grâce’ — accomplissant l’ordre du Seigneur, annonça certainement la nouvelle aux disciples.

Remarquons que Sévère d’Antioche n’aborde pas la question de la *Maria Jacobi*, qu’il paraît même l’éluder délibérément.

Témoignage de Jean de Thessalonique

Au cours de la première moitié du VII^e siècle, Jean de Thessalonique, précisément dans une Homélie, *Sur la concordance des récits évangéliques concernant la Résurrection de Notre Seigneur*³⁸, parle de quatre arrivées différentes des saintes femmes au tombeau.

Outre l’argument d’exégèse, l’auteur utilise aussi l’argument de convenance, et il en arrive ainsi à distinguer cinq Marie, dont le souvenir aurait été conservé par les évangélistes³⁹.

Voici le passage⁴⁰:

Marie la Magdaléenne, Jeanne, Salomé et les autres femmes préparèrent, le samedi, des baumes, avec l’intention de se rendre (au sépulcre) le premier jour de la semaine, qui est le dimanche, et d’en oindre le corps de Jésus. La Mère de Dieu, pourtant — c’est d’elle qu’il s’agit, et elle était bien à cette époque ‘Marie de Jacques’, en tant que marâtre de Jacques, dit Frère du Seigneur —, n’eut pas la force, à cause de son affliction, de persévérer dans l’attente pendant toute la nuit après le samedi... N’ayant trouvé que la seule Marie de Magdala pour partager son empressement, elle se rendit tout de suite après minuit, c’est-à-dire bien tard après la fin du sabbat au sépulcre, non pas avec des arômes — le temps ne le

³⁸ Il s’agit de CPG 7922.

³⁹ C’est-à-dire, selon la liste de l’auteur: Marie de Magdala; Marie de Jacques le Majeur (c’est-à-dire la Sainte Vierge — celle-ci, ajoute l’auteur, n’était pas appelée Marie de Joseph, parce que Joseph était mort avant que Jésus commençât son ministère public); Marie de Jacques le Mineur et de José (d’après l’*Évangile selon Marc*); Marie de Cléophas, sœur de la Mère de Dieu; Marie de Béthanie, sœur de Marthe et de Lazare. Cette liste mériterait attention. Elle demanderait d’être comparée avec d’autres listes, notamment avec celle de Sévère d’Antioche.

⁴⁰ Voir PG 59, col. 797... 800.

permettait pas —, mais uniquement pour contempler le tombeau... Et tandis que ces deux femmes, la Sainte Vierge et Mère de Dieu et Marie la Magdaléenne, remplies de crainte et d'une grande allégresse, couraient annoncer aux apôtres que le Seigneur était ressuscité, ainsi que l'ange le leur avait dit... elles rencontrèrent le Seigneur Jésus lui-même, le Verbe incarné de Dieu⁴¹.

Soulignons que Jean de Thessalonique identifie la *Maria Jacobi* de l'*Évangile selon Matthieu* avec la Vierge Marie, et que par la suite, il déclare que la Mère de Dieu a été favorisée, avec Marie de Magdala, de la première apparition du Christ ressuscité⁴².

*Témoignage du Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie (I)*⁴³

Dans l'Homélie XVIII, *Sur la résurrection du Seigneur*, mise sous l'étiquette d'Eusèbe d'Alexandrie⁴⁴, l'apparition du Christ à la Vierge Marie et à Marie de Magdala est évoquée.

Il s'agit d'un texte composé d'éléments hétérogènes qui ne permettent de préciser ni son origine ni sa datation.

Voici le passage⁴⁵:

Notre Seigneur Jésus-Christ ressuscita donc des morts. Deux femmes allèrent à sa rencontre et l'adorèrent, Marie de Magdala et l'autre Marie, qui est la Mère de Jésus. Qu'est-ce qu'il leur dit ? 'Ne craignez pas', dit-il, 'allez et dites à mes frères et à Pierre de se rendre en Galilée, où ils me verront'. Ces femmes furent donc les premières à recevoir son salut.

⁴¹ Traduction d'après C. GIANNELLI, « *op. cit.* », dans *Revue des Etudes Byzantines* 11 (1953), p. 111–112.

⁴² Au sujet de cette homélie, quelques remarques s'imposent. La pièce se trouve dans certains manuscrits sous l'attribution à Jean Chrysostome. C'est pourquoi, elle a été éditée sous une forme écourtée par Savile en 1613, et reproduite telle quelle par Montfaucon et par Migne, parmi les *spuria* de Jean Chrysostome. Même, A. Ehrhard, en 1897, dans l'*Histoire de la littérature byzantine* de K. Krumbacher, la considère encore comme inédite. De fait, en 1648, Combéfis a déjà publié le texte complet de cette homélie dans le tome I de son *Novum Auctarium graeco-latinae Patrum bibliothecae*, avec une traduction latine et de savantes notes. Chose curieuse, cette édition est demeurée à peu près inaperçue jusqu'à ce que Jugie, en 1925, remette au jour cette pièce qu'il a envisagée de rééditer à partir du manuscrit de Paris BN grec 724. Il n'a pas donné suite à cette proposition, et l'homélie de Jean de Thessalonique attend toujours une édition moderne.

⁴³ Au sujet du Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie (CPG 5510–5533), voir J. DARROUZES, « Eusèbe d'Alexandrie », dans *Dictionnaire de Spiritualité et d'Ascétisme* 4 (1960), col. 1688–1687.

⁴⁴ Il s'agit de CPG 5527.

⁴⁵ Voir PG 61, col. 733–738.

Elles s'empressèrent d'annoncer aux apôtres sa résurrection, et ensuite s'en retournèrent chez elles, après avoir reçu la joie par le maître de la création⁴⁶.

L'auteur de cette pièce identifie explicitement *l'autre Marie* à la Mère de Jésus. Il n'utilise pas l'argument d'exégèse de Jean Chrysostome mais seulement l'argument de convenance du Pseudo-Victor d'Antioche, ce qui ne l'empêche pas de mettre en avant un autre argument d'exégèse qu'on retrouvera plus tard chez Georges de Nicomédie et Syméon le Métaphraste⁴⁷.

Cet argument d'exégèse est le suivant : la Vierge n'a jamais quitté le sépulcre et y a attendu le moment de la résurrection.

On peut se demander si l'utilisation de cet argument d'exégèse par le Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie est vraiment antérieure à celle que l'on rencontre dans Georges de Nicomédie et Syméon le Métaphraste.

Les spécialistes du Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie considèrent que les pièces mises sous ce nom sont généralement antérieures au VIII^e siècle — nous nous appuyons sur les travaux de Gérard Lafontaine, un des rares spécialistes en la matière⁴⁸.

Si une telle datation s'avérait, on aurait là une des premières attestations de l'utilisation de cet argument d'exégèse.

Témoignage du Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie (II)

Dans l'Homélie III, *Sur l'incarnation du Seigneur*, mise aussi sous l'étiquette d'Eusèbe d'Alexandrie⁴⁹, l'apparition du Christ à la Vierge Marie et à Marie de Magdala est encore évoquée.

Il s'agit d'un texte composé également d'éléments hétérogènes qui ne permettent pas de préciser clairement son origine et sa datation.

Dans l'état actuel de la recherche, on ne peut que constater la complexité de la tradition sur cette homélie « eusébienne ».

⁴⁶ Traduction d'après C. GIANNELLI, « *op. cit.* », dans *Revue des Etudes Byzantines* 11 (1953), p. 113.

⁴⁷ Un peu plus loin dans le récit, l'auteur tisse en effet l'éloge des saintes femmes : c'est à cause de leur dévouement qu'elles ont été gratifiées les premières de l'heureuse vision ; elles sont restées toute la nuit près du tombeau et leur assiduité leur a valu d'assister à la résurrection du Christ.

⁴⁸ Voir G. LAFONTAINE, *Les homélies d'Eusèbe d'Alexandrie*, Louvain, 1966 (Thèse de Doctorat).

⁴⁹ Il s'agit de CPG 5512.

Voici le passage :

Femme, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ? C'est moi, ô Vierge, ton Fils : tu m'as enfanté, sans douleur et sans tache, dans la grotte ; tu m'as emmailloté et couché. C'est moi, ton Fils, Vierge étrangère à la corruption : tu m'as porté sur tes bras très purs. Pourquoi pleures-tu, Vierge et ma mère ? C'est moi, ton Fils : j'ai tété à tes seins qui distillent du miel et j'ai été nourri de ton lait. Ne pleure pas, mon temple immaculé, ne pleure pas, mon trône chérubique. Pourquoi pleures-tu, ma Vierge ? Qui cherches-tu ? C'est moi ton Fils : avec toi et avec Joseph je suis descendu en Egypte. Ne pleure pas, va plutôt, toute joyeuse, annoncer la Résurrection à mes disciples et à Pierre⁵⁰.

Dans cette pièce, *l'autre Marie* n'est pas la Mère du Christ mais Marie de Magdala⁵¹, contrairement au témoignage explicite de *l'Evangile selon Matthieu*.

L'auteur utilise essentiellement l'argument de convenance⁵². Les arguments d'exégèse ne sont pas utilisés.

Parmi les témoignages que nous avons cités, c'est le seul qui n'utilise, fort curieusement, aucun argument d'exégèse et, soulignons-le, contrairement à l'Homélie XVIII, *Sur la résurrection du Seigneur*, qui serait du même auteur.

A ce point de notre parcours, il convient de dire un mot au sujet des témoignages de Georges de Nicomédie et de Syméon le Métaphraste⁵³.

Georges de Nicomédie (fin IX^e siècle), dans son *Homélie sur la présence de Marie au sépulcre*⁵⁴, repousse l'identification de Jean Chrysostome entre la *Maria Jacobi*, *l'autre Marie* et la Vierge Marie. Mais pour insérer néanmoins cette dernière dans le cadre évangélique, il suppose qu'elle ne quitta pas un seul instant le sépulcre et qu'elle y attendit la

⁵⁰ Traduction d'après C. GIANNELLI, « *op. cit.* », dans *Revue des Etudes Byzantines* 11 (1953), p. 115.

⁵¹ Cette curieuse interprétation intervient dans un morceau qui précède celui que nous avons cité.

⁵² Cet argument de convenance est implicite : il n'est pas possible, selon l'auteur de la pièce, que Marie n'ait pas pu bénéficier d'une apparition de Jésus ressuscité.

⁵³ Relevons aussi qu'Epiphane le Moine, dans sa *Vie de la Vierge*, déplace le problème. Il ne situe pas près du sépulcre l'apparition de Jésus à Marie, mais dans la maison de Jean, sur le Mont Sion. Ainsi, il évite l'écueil exégétique et n'a pas à se prononcer sur la question.

⁵⁴ Voir PG 100, col. 1489–1504. On trouve une traduction italienne de ce texte dans G. GHARIB (ED.), *Testi mariani del primo millenio*, II. *Padri e altri autori bizantini (VI–IX sec.)*, Rome, 1989, p. 764–773.

résurrection de son Fils⁵⁵. Il utilise donc l'argument d'exégèse que nous avons déjà rencontré dans le premier témoignage du Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie.

Syméon le Métaphraste (fin X^e siècle), dans sa *Vie de la Vierge*⁵⁶, se rallie en substance à la solution patronnée par Georges de Nicomédie⁵⁷.

Ainsi, à partir du IV^e siècle et jusqu'au VII^e, voire jusqu'à la fin du X^e, on peut suivre, à travers plusieurs étapes, l'évolution de l'interprétation favorisant le rôle de la Vierge après la résurrection du Christ sur la base de l'identification des deux Marie défendue par Jean Chrysostome⁵⁸.

Plus tard, quelques auteurs se convaincront de l'inanité des efforts tendant à insérer, vaille que vaille, la Mère du Christ dans le cadre d'un récit où elle ne figure probablement pas, et feront appel à l'argument de convenance.

Mais ce n'est que plus tard encore que des auteurs, s'étant convaincus de l'inadmissibilité de l'argument d'exégèse produit par Jean Chrysostome, et de l'argument de convenance, essayeront de tourner l'obstacle

⁵⁵ De fait, Georges de Nicomédie rapporte que Marie était restée seule près du tombeau dans l'attente de la résurrection, et qu'après avoir contemplé « le grand événement » elle avait communiqué aux autres ce qu'elle avait vu.

Jean le Géomètre, dans sa *Vie de la Vierge*, suit cette même tradition : Marie a assisté à la résurrection de Jésus, alors que les autres femmes n'en ont constaté que le résultat, le tombeau vide.

⁵⁶ Voir PG 115, col. 531–550 (voir aussi B. LATYSHEV, *Menologii Anonymi saec. X quae supersunt*, II, Saint-Petersbourg, 1912, p. 347–383). On trouve une traduction italienne de ce texte dans G. GHARIB (ÉD.), *Testi mariani del primo millennio*, II, *Padri e altri autori bizantini (VI–IX sec.)*, Rome, 1989, p. 980–1019.

⁵⁷ Il est évident que de nombreux auteurs byzantins postérieurs ont encore transmis cette tradition : au moins jusqu'à Grégoire Palamas (XIV^e siècle), voire même après.

Il est aussi question d'une apparition de Jésus à Marie de Nazareth dans la *Vie de la Vierge* attribuée à Maxime le Confesseur et conservée en géorgien (voir M. VAN ESBROECK, *Maxime le Confesseur. Vie de la Vierge*, Louvain, 1986, p. 80–81 [CSCO 479]). Comme dans les témoignages tardifs, il est rapporté que la Vierge n'a jamais quitté le sépulcre du Christ (il est même dit au § 92 : « la mère immaculée était inséparable du sépulcre... »). D'ailleurs, dans ce même passage, il est aussi attribué à Marie de Nazareth le privilège d'assister à la résurrection de Jésus. Inévitablement, ces éléments renvoient le texte non pas à l'époque de Maxime le Confesseur mais au moins à celle de Georges de Nicomédie.

⁵⁸ D'aucuns, comme D. STIERNON, « Bulletin de théologie mariale byzantine », dans *Revue des Etudes Byzantines* 17 (1959), p. 234–235, ignorant le contexte doctrinal, considèrent que l'exégèse de Jean Chrysostome est aberrante. Elle peut effectivement paraître non fondée à notre époque — étant donné la tendance à privilégier les sources canoniques aux dépens des autres sources qui ne le sont pas, elle l'était à la fin du IV^e siècle car elle entraînait, comme on va le constater, dans l'argumentation d'une polémique opposant alors certains courants théologiques à d'autres.

en recourant à un autre argument d'exégèse : la Vierge n'a jamais quitté le sépulcre et y a attendu le moment de la résurrection⁵⁹.

II. LA TRADITION ÉGYPTIENNE

En 1954, Paulino Bellet fait connaître quelques témoins coptes de la tradition égyptienne sur l'interprétation en faveur de l'apparition du Christ à la Vierge⁶⁰. Il s'agit principalement d'abord de trois scolies des Chaînes exégétiques coptes sur les Évangiles dont deux sont attribuées à Cyrille d'Alexandrie (Luc 2, 42–46 et Jean 20, 1–18) et une à Sévère d'Antioche (Jean 19, 25)⁶¹ ; ensuite d'un passage du *Panégérique des trois saints enfants de Babylone* dans une version acéphale⁶² ; enfin d'un passage du *Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy*.

Le témoignage du *Panégérique des trois saints enfants de Babylone* est des plus discutables. Il s'agit en réalité d'une salutation du Christ à la Theotokos, sans aucune allusion à une apparition du Fils à sa Mère ; d'ailleurs, pour le rédacteur, c'est bien Marie de Magdala qui bénéficie de la première apparition du Christ ressuscité⁶³.

En 1978, Paul Devos signale un nouveau témoin faisant partie de la *Vie copte de Jean Chrysostome* dont seuls subsistent des fragments extrêmement dispersés de par le monde⁶⁴.

⁵⁹ Dans le *Christus patiens* — une tragédie attribuée à Grégoire de Nazianze mais dont la rédaction ne saurait être antérieure aux VII^e–VIII^e siècles — Marie de Nazareth et Marie de Magdala sont les seules femmes à rejoindre le sépulcre dans la nuit du samedi à dimanche, mais la Vierge est la première à bénéficier d'une apparition du Christ (voir vv. 2097–2115). Le pastiche ne se préoccupe pas d'une quelconque argumentation, il rend compte de la croyance apparemment admise à son époque.

Au sujet de cette œuvre, voir en dernier lieu : M. STAROWIEYSKI, « Les apocryphes dans la tragédie *Christus patiens* », dans *Apocrypha* 5 (1994), p. 269–288.

⁶⁰ Voir P. BELLET, « Testimonios coptos de la aparición de Cristo resucitado a la Virgen », dans *Estudios Bíblicos* 13 (1954), p. 199–205.

⁶¹ Voir P. DE LAGARDE, *Catenae in Evangelia Aegyptiacae*, Göttingen, 1886, p. 127 (pour Lc 2, 42–46), p. 227 (pour Jn 20, 1–18) et p. 225 (pour Jn 19, 25).

⁶² Voir H. DE VIS, « Panégérique des trois saints enfants de Babylone », dans *Homélies coptes de la Vaticane*, II, Oslo, 1929, p. 113.

⁶³ Voir H. DE VIS, « op. cit. », dans *Homélies coptes de la Vaticane*, II, Oslo, 1929, p. 112.

⁶⁴ Voir P. DEVOS, « L'apparition du Ressuscité à sa Mère. Un nouveau témoin copte », dans *Analecta bollandiana* 96 (1978), p. 388 et P. DEVOS, « De Jean Chrysostome à Jean de Lycopolis. Chrysostome et Chalkédôn », dans *Analecta bollandiana* 96 (1978), p. 395–401.

La mention se trouve dans le fragment Paris BN copte 131⁶, f. 4 ; l'auteur anonyme y fait dire au Christ : « 'Je suis ressuscité, ô ma mère...' », « 'ne me touche pas...', mais

Pour la tradition égyptienne, on examine principalement trois témoins: le premier en copte; le deuxième en arabe et le dernier en éthiopien — l'arabe et l'éthiopien provenant vraisemblablement d'Égypte⁶⁵.

Le témoin copte

Le *Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy* rapporte l'apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie⁶⁶.

Le *Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy*, qu'il ne faut pas confondre avec les *Questions de Barthélemy*, est un texte composé pour un usage liturgique, qui pourrait dater du V^e ou du VI^e siècle. Il vient d'être traduit en français par Jean-Daniel Kaestli et Pierre Chérix, avec une introduction et une annotation⁶⁷.

Dans cet écrit, le statut éminent de Marie est souvent souligné. Elle reçoit, par exemple, la promesse d'une destinée particulière dans l'au-delà. Il est aussi question d'une apparition du Christ à Marie.

En voici le passage⁶⁸:

Le dimanche matin, alors qu' [il faisait sombre] encore, les saintes femmes sortirent pour aller au tombeau... Elles se tenaient dans le jardin de Philogène le jardinier... Marie dit à Philogène: 'Si c'est vraiment toi, [je te connais!]' Philogène lui dit: '[Tu es Marie, la] mère de Tharkamar[imath]', ce qui se traduit par] 'la joie, [la bénédiction et l'allégresse'].

Le Sauveur vint en leur présence, monté sur le grand char du Père de l'Univers. Il s'écria dans la langue de sa divinité: 'Mari Khar Mariath!', ce qui se traduit par: 'Mariham, la mère du Fils de Dieu!'. Or Marie comprit la signification de la parole et elle dit: 'Hramboun[ei] Kathiathari Miôth!', ce qui se traduit par: 'Le Fils du Tout-Puissant, le Maître et mon Fils!'⁶⁹.

lève-toi et va vers les apôtres et apprend-leur la joie qui a eu lieu que je suis ressuscité d'entre les morts' » (traduction de P. Devos).

⁶⁵ Toute étude concernant le christianisme égyptien se doit de prendre en compte non seulement la documentation copte mais aussi les documentations arabe et éthiopienne originaires d'Égypte, et souvent disparues en copte.

⁶⁶ Il s'agit de CANT 80.

⁶⁷ Voir J.-D. KAESTLI – P. CHÉRIX, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 143–241.

⁶⁸ Voir *Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy*, 8, 1...; 8, 2...; 9, 1.

⁶⁹ Traduction d'après J.-D. KAESTLI – P. CHÉRIX, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 194, 196 et 198.

Dans la suite du texte, Jésus salue sa mère et lui confie un message pour les disciples. Puis, à sa demande, Jésus bénit le ventre de Marie, lors d'une scène dont Barthélemy est le témoin.

Les paroles mystérieuses, en « hébreu », n'ont aucun rapport avec leur « traduction », sauf *Rabbouni*, « Maître ».

Au chapitre 20 de l'*Évangile selon Jean*, le portrait de Marie de Magdala comporte des traits défavorables. Dès lors que Marie devient le protagoniste du récit, ces traits négatifs font difficulté. Ils sont donc soit transformés soit omis⁷⁰.

Dans le *Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy*, l'auteur attribue à Marie de Nazareth ce que l'*Évangile selon Jean*, au chapitre 20, raconte de la rencontre du Christ avec Marie de Magdala.

Cette interprétation est d'ailleurs relativement bien attestée dans un certain nombre d'écrits de la tradition copte⁷¹.

⁷⁰ A ce sujet, voir J.-D. KAESTLI – P. CHERIX, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 169–170.

⁷¹ Voir les homélies du Pseudo-Cyrille de Jérusalem éditées par A. CAMPAGNANO, *Omélie copte sulla Passione, sulla Croce e sulla Vergine*, Milan, 1980, p. 26–31 et 46–51 (§ § 5–8 et 32–38 de l'Homélie a sur la Passion); p. 58–59 et 64–67 (§ § 4 et 14 de l'Homélie b sur la Passion); p. 158–159 (§ 10 de l'Homélie sur la Vierge).

Voir aussi le fragment 14 (= Paris BN copte 129¹⁷, f. 20) édité par E. REVILLOUT, *Les Apocryphes Coptes*, 1. *Les Évangiles des Douze Apôtres et de Saint Barthélemy*, Paris, 1906, p. 169–170 [PO 2]. Dans ce fragment, lors de l'apparition de Jésus à Marie, on peut lire le récit suivant: « Elle (c'est-à-dire Marie) lui dit avec joie: 'Maître, mon Seigneur, mon Dieu, mon Fils, tu es ressuscité, bien ressuscité'. Elle voulait le saisir pour le baiser sur la bouche, mais lui l'en empêcha et la pria en disant: 'Ma mère, ne me touche pas...' » (traduction E. Revillout). Il convient d'accorder une attention particulière à la mention « Ne me touche pas... », qui figure aussi dans le fragment Paris BN copte 131⁶, f. 4 — mais dans un contexte apparemment différent. D'ailleurs, dans le fragment Paris BN copte 129¹⁷, f. 20, le rédacteur, afin de justifier une telle interdiction, ajoute: « Attends un peu, (car) c'est le vêtement que mon Père m'a donné quand il m'a ressuscité. Il n'est pas possible que rien de charnel ne me touche jusqu'à ce que j'aie au ciel' » (traduction E. Revillout). Suit alors un développement sur le corps du Christ: « Ce corps est cependant celui avec lequel j'ai passé neuf mois dans ton sein... Sache ces choses, ô ma mère. Cette chair est celle que j'ai reçue en toi. Celle-là est celle qui a reposé dans mon tombeau. Celle-là est aussi celle qui a ressuscité aujourd'hui, celle qui se tient debout devant toi. Fixe tes regards sur mes mains et mes pieds. O Marie, ma mère, sache que c'est moi que tu as nourri. Ne doute pas, ô ma mère, que je ne sois pas ton fils. C'est moi qui t'ai laissé aux mains de Jean au moment où je suis monté sur la croix' » (traduction E. Revillout). Le propos antidocète de ce passage est par trop évident, on a même l'impression que le thème de l'apparition du Christ à la Vierge intervient afin d'authentifier les caractéristiques *humaines* de Jésus face à un parti qui soutenait qu'il ne s'agissait, en la matière, que d'apparence, celui des julianistes selon toute probabilité — ce qui permettrait, auquel cas, de dater le fragment du VI^e siècle.

En relation avec la tradition copte, et notamment avec le texte qui vient d'être examiné, il faut encore citer un témoin arabe et un témoin éthiopien qui, tous deux, relèvent du dossier des Actes de Pilate⁷².

Le témoin arabe

Dans une des homélies arabes de Cyriaque de Bahnasa, l'apparition du Christ à la Vierge est longuement rapportée⁷³.

Deux homélies de Cyriaque de Bahnasa, auteur égyptien du VIII^e siècle, peu connu⁷⁴, fournissent le texte de deux écrits relevant du cycle des *Actes de Pilate*⁷⁵. La première de ces deux homélies concerne les *Lamentations de Marie*, la seconde le *Martyre de Pilate*; l'une et l'autre ont été éditées à plusieurs reprises, et notamment en 1928 par Alphonse Mingana à partir de manuscrits *carchourni* (c'est-à-dire de l'arabe écrit en caractères syriaques)⁷⁶.

Le témoin arabe de l'apparition du Christ à la Vierge se trouve dans l'homélie se rapportant aux *Lamentations de Marie*.

⁷² A ce sujet, voir E. COTHENET, « Marie dans les Apocryphes », dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria*, VI, Paris, 1961, p. 110-113.

Il convient de souligner que le cycle de Pilate — du moins certaines de ses formes littéraires — accorde un certain intérêt au personnage de Marie. De ce fait, il constitue une attestation de l'intérêt porté à Marie, du moins dans la liturgie de la Passion, dès le IV^e siècle.

⁷³ Voir G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, II. Sec. VII-X, Jérusalem, 1974, p. 72-85.

⁷⁴ A moins qu'il faille considérer, comme le suggère M. VAN ESBROECK, « Les églises orientales nonsyriennes », dans *Le Muséon* 106 (1993), p. 111, le nom de Cyriaque de Bahnasa comme un pseudonyme derrière lequel on a caché la postérité littéraire de certaines œuvres écrites par Cyrille de Jérusalem. Il s'agirait alors d'écrits assez proches d'Apollinaire de Laodicée, ceux sur lesquels se serait fondée plus tard la grande crise entre partisans et opposants aux deux natures du Christ.

La finale du *Martyre de Pilate*, dans sa version éthiopienne (il faudrait contrôler si cela est aussi le cas dans la version arabe), pourrait avaliser, d'une certaine manière, une telle hypothèse. Dans cette finale, en effet, figurant uniquement dans certains manuscrits, Cyriaque affirme avoir trouvé le texte du *Martyre de Pilate*, dont l'auteur serait Jean, dans « la maison des trésors de lumière et la bibliothèque des disciples », et il précise, « près de la maison de la mère de Bar Koros... (= Prochore) » (voir ms. EMMI 1827, f. 168). Sans entrer dans la question de la localisation de ce lieu, qui pourrait être l'église judéo-chrétienne du Mont Sion, il semble que l'on soit plutôt à Jérusalem qu'à Bahnasa. Seul un auteur hiérosolymitain, en effet, aurait l'idée de justifier l'authenticité de son récit par de telles précisions — à moins qu'il soit préférable d'envisager une simple filiation littéraire.

⁷⁵ Dans ces deux pièces, comme dans les *Acta Pilati*, la figure positive de Pilate est longuement développée, celle-ci est fort différente de la figure négative que l'on trouve dans les Évangiles canoniques.

⁷⁶ Voir A. MINGANA, *Woodbrooke Studies — Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshuni*, II, Manchester, 1928, p. 178-241 (pour les *Lamentations de Marie*) et p. 241-332 (pour le *Martyre de Pilate*).

En voici le passage⁷⁷ :

Dès que Marie de Magdala vit que la pierre avait été déplacée de devant le sépulcre, elle partit en courant afin d'avertir Pierre et l'autre disciple que Jésus aimait...

Mais la Vierge resta debout à l'extérieur du sépulcre, pleurant son fils unique. Pendant qu'elle était ainsi, elle se pencha vers la tombe et vit deux anges habillés en blanc. L'un était assis à la tête de l'endroit où avait été déposé le corps de Jésus et l'autre aux pieds. Ils lui dirent : 'Pourquoi pleures-tu?', et elle répondit : 'Ils ont pris mon Fils et mon Dieu, et je ne sais pas où ils l'ont déposé!'

Après avoir parlé ainsi, elle se retourna et vit Jésus debout. Elle ne se rendit pas compte que c'était Jésus lui-même qui lui disait : 'O femme, pourquoi pleures-tu et que cherches-tu?'. Croyant que c'était le jardinier, elle lui dit : 'Seigneur, si c'est vous qui l'avez pris, dites-moi où vous l'avez mis et je le prendrais'. Le Seigneur (gloire à lui) lui dit : 'Marie!'. Après l'avoir regardé, Marie s'écria : 'Rabbouni!', c'est-à-dire Maître.

Il lui dit : 'Tu ne crois pas, ô ma mère? Regarde mon visage et tu me reconnaitras. Je suis ton fils Jésus, qui a ressuscité Lazare des morts dans sa maison de Béthanie. Moi je suis Jésus : la résurrection, la vérité et la vie. Je suis Jésus qui a été crucifié sur le bois de la croix. Je suis Jésus qui te console dans ton affliction. Je suis Jésus pour qui tu pleures. Ils n'ont pas emmené mon corps comme tu le croyais mais j'ai ressuscité des morts par la volonté de mon Père qui est aux cieux : et cela pour sauver toutes les douleurs qui sont en relation avec les liens du péché'.

Ayant entendu ce discours, la Vierge reprit courage et cessa de pleurer. Elle leva son visage vers son fils bien-aimé et celui-ci la bénit. Le voyant dans la splendeur de sa divinité, elle lui dit : 'O mon Fils, ô mon Seigneur, tu es ressuscité! C'est vraiment une bonne chose que tu sois ressuscité'. Puis elle s'inclina pour l'embrasser.

Jésus lui dit : 'La joie de ma résurrection, que tu as vu et contemplé, te suffit...'⁷⁸.

Dans la suite du texte, Jésus raconte à Marie son *Descensus* aux Enfers. Il lui confie ensuite un message pour ses frères, les disciples.

Le récit de Cyriaque de Bahnasa démarque fortement le texte johannique de l'apparition à Marie de Magdala, en le transformant selon la méthode suivie dans le *Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy*, déjà examiné — et aussi attestée dans les deux fragments coptes conservés à Paris⁷⁹.

⁷⁷ Voir 'ABD AL-MASIH SULAIMAN, *Kitâb al miyâmîr wa'agâ'ib is-sayyidat il-'adhra Miryam*, Le Caire, 1947³, p. 127-128.

⁷⁸ Traduction d'après G. GIAMBERARDINI, *op. cit.*, II. Sec. VII-X, Jérusalem, 1974, p. 84-85.

⁷⁹ Voir plus haut, n. 66 et n. 73.

Dans la version arabe de l'homélie de Cyriaque de Bahnasa, consacrée au *Martyre de Pilate*, on trouve la mention d'une apparition de Jésus à Marie⁸⁰. Il est également question d'une telle apparition dans la version éthiopienne de cette pièce. Le contexte est fort différent de celui des autres apparitions.

Après lui être apparu dans sa maison, et non pas devant le tombeau, le Christ demande à sa mère de se lever afin d'aller visiter les lieux célestes, notamment la Jérusalem céleste.

Devant les protestations des apôtres, se plaignant du transfert de Marie, Jésus leur répond en disant :

Elle est allée se reposer dans les demeures du repos..., de même que vous l'avez vue monter au ciel, vous la regarderez et elle vous regardera avant de connaître la mort comme [c'est] le destin de tous les humains...⁸¹.

De plus, il ajoute :

Comment, ma mère, la Vierge, dans les entrailles de qui j'ai séjourné neuf mois et qui m'a nourri du lait de ses seins comme tous les enfants nouveau-nés et qui m'a aussi porté dans ses bras, comment ne lui donnerais-je pas la félicité perpétuelle...⁸².

Dans ce texte aussi curieux que confus, l'auteur passe du thème de l'apparition de Jésus à Marie afin de visiter les «demeures du repos», au thème du sort final de la Vierge. Il est d'ailleurs précisé que son sort final sera semblable à celui du commun des mortels, après quoi la vie éternelle lui sera donnée afin de monter aux cieux dans sa demeure d'en-haut, la Jérusalem céleste.

De fait, cette apparition correspond à celle que l'on rencontre dans les *Transitus Mariae*. A cette différence près que Jésus se manifeste à Marie dans un contexte qui n'est pas lié à son sort final, lui-même évoqué à cause de la demande des apôtres inquiets quant au devenir de la Vierge. A proprement parler, cette dernière apparition ne relève pas de notre dossier.

⁸⁰ Cette pièce a été éditée par E. GALTIER, «Le Martyre de Pilate», dans *Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire*, XXVII, Le Caire, 1912, p. 31-103, à partir du ms. Paris BN arabe 152, f. 3r-49r.

⁸¹ Traduction d'après E. GALTIER, «*op. cit.*», dans *Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire*, XXVII, Le Caire, 1912, p. 99.

⁸² Traduction d'après E. GALTIER, «*op. cit.*», dans *Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire*, XXVII, Le Caire, 1912, p. 99.

Le témoin éthiopien

Dans la version éthiopienne de l'*Évangile de Gamaliel*, on trouve un récit de l'apparition de Jésus à Marie qui donne lieu à un long développement.

Sous le titre d'« Évangile de Gamaliel », deux textes, plus ou moins indépendants, sont habituellement regroupés : d'une part les *Lamentations de Marie*, et d'autre part le *Martyre de Pilate*. D'une façon générale, ils dérivent, bien sûr, l'un et l'autre des *Acta Pilati*, mais seules les *Lamentations de Marie*, qui sont à rapprocher de l'*Anaphora Pilati*, permettent des recoupements précis avec les *Acta Pilati* proprement dits. Ces écrits ont été édités, introduits et traduits, en 1959 par Marc-Antoine van den Oudenrijn⁸³.

La version éthiopienne de l'*Évangile de Gamaliel* repose sur un modèle arabe ; elle aurait été réalisée vers la fin du XIV^e siècle, à l'inspiration du métropolite éthiopien Abba Salama.

Les *Lamentations de Marie* et le *Martyre de Pilate* figurent, sous une forme homilétique, dans deux sermons arabes de Cyriaque de Bahnasa dont il a déjà été question⁸⁴.

Le témoin éthiopien de l'apparition du Christ à la Vierge se trouve dans les *Lamentations de Marie*.

En voici le passage⁸⁵ :

Puis la lumière du jour apparut, et pendant qu'elle (c'est-à-dire Marie) était affligée dans son cœur, une forte odeur de parfum montait du côté droit de l'entrée du sépulcre. C'était comme si le parfum de l'arbre de vie se répandait. La Vierge se retourna, regarda du côté droit de la tombe et vit, près d'un encensoir, le Dieu bon debout, habillé d'un beau vêtement de pourpre céleste.

Il lui parla ainsi : 'O femme, pourquoi pleures-tu et te plains-tu si douloureusement sur un tombeau dans lequel il n'y a pas de cadavre?'.

⁸³ Voir M.-A. VAN DEN OUDENRIJN, *Gamaliel. Aethiopische Texte zur Pilatusliteratur*, Fribourg, 1959. On trouve une traduction italienne dans M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamenti*, I/2, Turin, 1981, p. 346-362 (*Lamentations de Marie*) et p. 368-378 (*Martyre de Pilate*).

⁸⁴ Au sujet de ces deux textes éthiopiens, voir R. BEYLOT, « Bref aperçu des principaux textes éthiopiens dérivés des *Acta Pilati* », dans *Langues orientales anciennes. Philologie et linguistique* 1 (1988), p. 181-195.

Notons que le texte du *Martyre de Pilate* vient d'être à nouveau édité, introduit et traduit par R. BEYLOT, *Le Martyre de Pilate*, Turnhout, 1993 [PO 204].

⁸⁵ Voir M.-A. VAN DEN OUDENRIJN, *op. cit.*, Fribourg, 1959, p. 46-50.

Elle lui répondit: 'Seigneur, c'est justement cela qui m'afflige, parce que je n'ai pas trouvé le corps de mon fils bien-aimé. Je voulais pleurer pour lui et me procurer ainsi un peu de consolation'.

Jésus lui dit: 'N'es-tu pas fatiguée de pleurer et de te plaindre depuis le début jusqu'à maintenant? Tu as pleuré si longtemps sur un sépulcre vide que tu ne t'arrêterais pas de te lamenter et de pleurer, même si tu trouvais le cadavre de ton fils!'.

Mais elle répliqua: 'Mon Seigneur, si je le trouvais, je recevrais toute-fois un peu de consolation'.

Jésus lui dit: 'Il n'en est pas ainsi, femme! Si tu le trouvais mort, voyant son torse perforé d'une lance, ses mains blessées, les traces des clous et sa chair tachée (souillée) de sang, cela ne te serait d'aucun réconfort...'

La Vierge lui répondit: 'Mon Seigneur, il me semble que tu es au courant de tout ce qui est arrivé à mon fils depuis qu'ils l'ont déposé dans ce tombeau. Quant à moi, mon cœur ne m'a pas permis de rester dans la maison de Jean, c'est pourquoi je me suis levée pour venir le chercher. Et maintenant, si tu es le gardien du jardin, mon Seigneur, je te conjure, par la splendeur de ton habit dont je te vois vêtu, et par les paroles bienveillantes avec lesquelles tu me réponds, aie la gentillesse de m'expliquer ce qui lui est arrivé et pourquoi je ne trouve pas son cadavre dans la tombe, ce dont je suis inconsolable...'

Alors Jésus dit à Marie: 'Tu as versé suffisamment de larmes. Celui qui a été crucifié est vivant et te parle. Celui que tu cherches est celui qui te consoles...'

Entendant ces paroles, le cœur de la Vierge se remplit de force et de courage, mettant fin aux pleurs et à la confusion. Elle leva son visage, qui était baissé vers la terre, ses yeux se remplirent de sa vue (c'est-à-dire Jésus) et elle posa son regard sur son visage divin et elle lui dit: 'Tu es donc ressuscité mon Seigneur et Fils! Splendide est ta résurrection!'. Elle se pencha alors pour l'embrasser. Mais il lui répondit: 'La joie que je t'ai apportée en ressuscitant doit te suffire ma mère...'⁸⁶.

Dans la suite du dialogue, Jésus raconte à Marie son passage aux Enfers et lui ordonne ensuite d'annoncer sa résurrection à ses frères les disciples.

L'éthiopien développe l'arabe de façon considérable, mais la trame du récit reste la même. Le dialogue, qui conduit à la reconnaissance de Jésus par Marie, est extrêmement délayé.

Le texte johannique est bien entendu démarqué. C'est le stade le plus ultime de ce démarquage.

On peut souligner enfin que le témoin éthiopien est habituellement considéré comme un remaniement du témoin arabe.

⁸⁶ Traduction d'après M.-A. VAN DEN OUDENRIJN, *op. cit.*, Fribourg, 1959, p. 46-50.

Indéniablement, les témoins arabe et éthiopien dépendent du récit de l'apparition du Christ à la Vierge qui est rapporté dans le *Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy* et aussi dans les fragments coptes conservés à Paris.

Dans les témoins arabe et éthiopien, Jésus s'oppose à ce que sa mère le touche. Il en est de même d'ailleurs dans les fragments coptes dont il a été déjà question⁸⁷. Cette défense pourrait correspondre à une lecture docétisante de Jn 20, 17, telle qu'elle a été pratiquée par certains courants monophysites (julianistes)⁸⁸.

De ce point de vue, quelques précisions paraissent nécessaires. Les interdictions de toucher le corps de Jésus ressuscité relèvent de traits docétisants. En revanche, les permissions de toucher le corps de Jésus ressuscité correspondent à des traits antidocétisants⁸⁹.

Les partisans de la pensée docète considèrent en principe que le corps de Jésus n'est qu'une apparence, or comment et pourquoi toucher une apparence ?

Une problématique identique se posera, un peu plus tard, au sujet de Marie dont la réalité humaine a été niée au profit de sa réalité divine. On cherchera ainsi à reporter sur la Mère les privilèges du Fils.

III. CONCLUSION

MISE EN SITUATION HISTORIQUE DE L'ORIGINE DE L'INTERPRÉTATION EN FAVEUR D'UNE APPARITION DU CHRIST RESSUSCITÉ À LA VIERGE MARIE⁹⁰

En guise de conclusion, nous allons essayer de mettre en situation historique l'origine de l'interprétation en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie.

⁸⁷ Voir plus haut, n. 66 et n. 73.

⁸⁸ En Jn 20, 17, Jésus interdit à Marie de Magdala de le toucher (ἅπτομαι). Il lui précise qu'il n'est pas « encore monté vers son Père ».

Le rédacteur entend signifier ainsi que le changement qui s'opère en Jésus, en fonction de son passage auprès du Père, va entraîner un nouveau type de relation. Quoi que très adouci, il s'agit là néanmoins d'un des traits docétisants de l'Évangile selon Jean.

⁸⁹ Évidemment, cette interdiction pourrait aussi vouloir montrer le caractère maintenant divin de Jésus, après sa résurrection : on ne touche pas Dieu.

⁹⁰ Il est bien évident que tous les témoignages n'ont pas été examinés — certains à cause de leur caractère secondaire, d'autres à cause de leur caractère tardif ou douteux. Autrement dit pour ces derniers, on pourra se reporter à la contribution de C. VONA,

Cette interprétation, attestée tout d'abord dans l'œuvre de Jean Chrysostome, est née fort probablement dans les milieux exégétiques de l'Ecole d'Antioche, à l'occasion des conflits christologiques occasionnés par la question de l'incarnation de Jésus. C'est une hypothèse à peu près vraisemblable, du moins si l'on accepte de considérer un certain nombre de données. Il n'est évidemment pas possible de traiter en détail une telle hypothèse, aussi nous nous limitons simplement à donner quelques pistes de recherche.

Avant de se lancer dans un tel exercice, une réflexion méthodologique paraît s'imposer. En matière d'histoire des religions, toute « recherche des origines » est, par définition, hasardeuse. Un tel exercice, en effet, ne débouche souvent que sur des hypothèses qui, même si elles se trouvent vraisemblablement fondées, n'en demeureront pas moins, dans la plupart des cas, invérifiables. C'est pourquoi, l'historien devrait plutôt s'orienter vers l'histoire des sources et vers l'histoire des mentalités que vers l'histoire des origines. Ce qui compte, en effet, c'est de montrer comment les traditions religieuses n'ont cessé d'être réassumées par des sociétés et des cultures diverses tout au long de leur histoire.

Parmi les diverses tendances christologiques qui se sont développées au IV^e siècle, la position d'Apollinaire de Laodicée mérite, semble-t-il, attention. C'est pourquoi, quelques précisions doivent d'être rappelées.

Apollinaire pense que le Verbe n'a pris de l'humanité que la chair (= *sarx*) et l'âme (= *pneuma*) ou âme animale, mais pas l'esprit (= *nous*) ou âme spirituelle, dont le Verbe tient lieu dans le Christ. Il est évident que la pensée christologique d'un homme comme Apollinaire, très influencée par l'enseignement aristotélicien sur le *mixtum*, ne peut être résumée en cette phrase.

La doctrine d'Apollinaire, qui ne peut être appréciée qu'en fonction du contexte polémique de la lutte contre l'arianisme (au cours de la seconde manche menée par Eunome de Cyzique), dans sa christologie, ampute l'humanité du Christ d'une âme véritable.

On sait par ailleurs que l'apollinarisme a été condamné par les synodes de Rome (en 378), Alexandrie (en 378), Antioche (en 379) et par le concile de Constantinople (en 381). Il n'en demeure pas moins que la postérité de l'apollinarisme a été grande, surtout quand on pense à son

« *op. cit.* », dans *Divinitas* 1 (1957), p. 479–527, dont le large *balayage* rend la consultation indispensable.

influence dans les prémisses de ce qui sera le schisme monophysite, notamment dans la pensée de Cyrille d'Alexandrie.

C'est afin d'assurer l'humanité du Christ dans sa totalité, sérieusement mise en cause par Apollinaire de Laodicée et ses disciples⁹¹, qu'ont été réactivées et développées les traditions relatives à la « Famille de Jésus »⁹². Du même coup, la question de la virginité de Marie après l'enfantement de Jésus (dite « virginité *post partum* ») a été reposée, non pas à cause d'Apollinaire de Laodicée, mais à cause justement des traditions sur la « Famille de Jésus » dont les développements ont eu pour objectif de démontrer « la pleine humanité » du Christ.

D'ailleurs, pour Apollinaire, la naissance virginale (concept de la virginité *in partum*) est indispensable à son système christologique parce que, selon lui, c'est l'esprit divin qui déclenche le processus vivant de la croissance de la nature corporelle de Jésus.

C'est probablement dans un tel contexte que le thème d'une apparition du Christ à la Vierge a été développé par les exégètes sur la base d'une interprétation nouvelle du texte de Mt 28, 1–10, dont Jean Chrysostome est le premier témoin.

⁹¹ En effet, pour Apollinaire, « dans le Christ se trouve un être intermédiaire (μεσότης) de Dieu et d'Homme; le Christ n'est donc ni pleinement Homme ni seulement Dieu, mais un mélange de Dieu et d'Homme » (voir Apollinaire, *Syllogismi*, frag. II, 3 — H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904, p. 233–235 [CPG 3655]).

⁹² Les traditions relatives à la Famille de Jésus ont été développées au II^e siècle, à l'occasion des manifestations docètes des chrétiens gnosticismes, qui cherchent à valoriser la divinité de Christ aux dépens de l'humanité de Jésus. Elles sont évidemment le produit du parti antidocète.

DE L'ASCENSION DU CHRIST À L'ASSOMPTION DE LA
VIERGE À PARTIR DES *TRANSITUS MARIAE*:
REPRÉSENTATIONS ANCIENNES ET MÉDIÉVALES*

Un certain nombre de *Transitus Mariae*, et notamment celui qui sera examiné ici, s'insèrent tout entier entre l'événement de l'Ascension de Jésus et celui de l'Assomption de Marie.

On sait bien que les questions des représentations de l'Ascension et de l'Assomption sont sous-tendues par les questions de la résurrection de Jésus et de Marie. C'est pourquoi, d'emblée, il convient de souligner que dans les *Transitus Mariae*, s'il est parfois question de la résurrection de Marie, il n'est jamais fait mention de la résurrection de Jésus. Il n'en demeure pas moins que la résurrection demeure l'événement essentiel, voire fondateur, autant pour le Christ que pour la Vierge. En effet, sans résurrection, autant l'Ascension de Jésus que l'Assomption de Marie n'auraient pu guère être envisageables.

En principe, du moins si l'on suit la logique dans laquelle est mise l'Ascension, l'Assomption exige que Marie soit vivante au ciel auprès de Jésus. Cela suppose donc que Marie ait été ressuscitée. On verra que ces notions doctrinales ne ressortent pas toujours aussi clairement dans nos textes. Car ces derniers sont les témoins de leurs différentes époques respectives, et donc d'une évolution doctrinale qui s'est forcément réalisée sur une longue durée.

Avant d'aborder l'enquête historique, il n'est peut-être pas inutile de rappeler quelques données concernant le dogme de l'Assomption défini par Pie XII le 1^{er} novembre 1950. En effet, un bref rappel des controverses théologiques contemporaines permet de comprendre certains enjeux à partir desquels se sont répandus les croyances et les cultes marials de l'Antiquité tardive tant en Orient qu'en Occident.

* Déjà publié dans D. IOGNA-PRAT – E. PALAZZO – D. RUSSO (ED.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, 1996, p. 458–496.

Le texte de la définition dogmatique affirme: «Au terme de sa vie terrestre, l'Immaculée Mère de Dieu, Marie, toujours Vierge, a été prise (*assumpta*¹) au ciel, corps et âme, dans la gloire céleste».

Pie XII, en sa définition, n'est pas entré dans la question, très discutée par les théologiens, de la mort de Marie.

Précisons que le pape a omis dans sa définition toute mention de temps et de lieu. Il dit «à la fin de sa vie terrestre», évitant ainsi de préciser si elle est morte ou non, et si cet événement se situe immédiatement ou après une quelconque durée. Il ne précise pas davantage si elle a été élevée au ciel, contrairement d'ailleurs à certaines traductions qui tendent à mythologiser le texte. Il s'abstient ainsi de toute mention spatiale ou aérostatique. Il dit seulement qu'elle a été «prise corps et âme». En termes théologiques, on pourrait dire qu'elle est assumée par Dieu, conjointe à lui, corps et âme.

Pour un certain nombre de grands théologiens, notamment en dernier lieu J. Bur², «Marie a connu la mort avant de connaître la gloire». Ils considèrent alors que la glorification de son corps serait donc une résurrection. Il n'en demeure pas moins que le texte de la définition ne parle ni explicitement ni implicitement de «Marie ressuscitée», le reste étant du domaine de l'interprétation théologique.

Avant de clore, ce bref rappel, il convient aussi de citer l'opinion de M. Jugie³, selon laquelle Marie n'aurait pas connue la mort, et de souligner qu'elle n'a pas été rejetée par la définition de Pie XII, seulement ignorée. En réalité la position de ce célèbre théologien laisse perplexe. Il paraît soutenir une position immortaliste mais en même temps, sous prétexte qu'ils sont apocryphes, il dénigre les textes sur lesquels il pourrait s'appuyer.

Les thèses des deux partis opposés, celui des mortalistes et celui des immortalistes, reposent évidemment sur des textes. Mais ces derniers étant considérés comme «apocryphes» (c'est-à-dire comme non reconnus par la Tradition catholique actuelle), Pie XII semble avoir

¹ Le verbe *assumere* (*adsumere*), utilisé dans la définition, qui donna le substantif *assumptio* (*adsumptio*), non employé dans la définition, correspond à la racine hébraïque *נָלַח*: ce verbe signifie l'action de prendre ou d'être pris, non pas l'action de s'élever ou d'être élevé (traduction que l'on rencontre fréquemment dans la définition dogmatique).

² Voir J. BUR, *Pour comprendre la Vierge Marie dans le mystère du Christ et de l'Eglise*, Paris, 1992, p. 103-128.

³ Voir M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-dogmatique*, Vatican, 1944, p. 4.

préférait rester silencieux sur le point de savoir si Marie a ou n'a pas connue la mort.

Notre réflexion aura pour point de départ l'étude littéraire et doctrinale d'un *Transitus Mariae* latin dont l'origine orientale est difficilement contestable. Auparavant, il paraît nécessaire de présenter aussi sommairement que possible l'ensemble des traditions littéraires relatives au sort final de Marie.

I. PRÉSENTATION DES TRADITIONS LITTÉRAIRES RELATIVES AU SORT FINAL DE MARIE⁴

Sous l'appellation générique d'Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie, on regroupe l'ensemble des textes relatant le sort final de Marie. Autrement dit les *Dormitiones Mariae* et les *Transitus Mariae*, mais aussi les homélies qui portent sur ce même thème. Ces textes sont parvenus en diverses langues: syriaque, grec, copte (sahidique et bohénaire), arabe, éthiopien, latin, géorgien, arménien, slavon, vieil irlandais, vieil anglais, vieux français...

Dans l'ouvrage publié en 1995, ont été retenus pas moins de soixante-deux textes, ce sont les plus anciens et les plus certains. Encore s'en est-on tenu uniquement aux documents antérieurs au VIII^e siècle et appartenant seulement aux traditions syriaque, grecque, copte, arabe, éthiopienne, latine, géorgienne et arménienne, ignorant les autres, il est vrai plus tardives. Depuis lors, cinq nouveaux textes ont au moins été identifiés, notamment trois en grec et deux en arabe. A cela, il convient d'ajouter maintenant des fragments d'un *Transitus* christo-palestinien identifiés et déchiffrés par Sébastien Brock et Christa Muller-Kessler.

Cette dernière découverte est fondamentale, elle confirme nos hypothèses qui considéraient le *Transitus grec* «G» (CANT 102 = BHG 1056d) comme un texte moins ancien que la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* (CANT 101 = BHG 1055-1056). En effet, le *Transitus* christo-palestinien paraît être une version du *Transitus grec* «G». Ces deux textes, assomptionnistes, originaires de milieux melkites, représentent en quelque sorte un état second de la doctrine sur le sort final

⁴ On reprend ici partiellement les données de S.C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995.

de Marie, du moins si l'on accepte que la doctrine en l'assomption soit un développement de la doctrine en la dormition.

C'est dire à la fois la richesse et la diversité des traditions littéraires relatives au sort final de Marie. C'est dire aussi les difficultés qui entourent ces textes apparemment très semblables, mais souvent différents sur le plan doctrinal. Ajoutons que les notions doctrinales ne varient pas seulement d'un texte à l'autre. Comme on le verra par ailleurs, pour un même texte, elles peuvent varier d'un manuscrit à l'autre.

Les textes, qui ont transmis ces traditions, sont donc aussi nombreux que foisonnants. Leur intérêt est de première importance pour la connaissance et le développement du culte marial dans le christianisme ancien, en particulier parce qu'ils véhiculent l'écho de conflits théologiques (d'ordre christologique ou, si l'on préfère, en rapport avec la doctrine de l'Incarnation et de la Résurrection) dont la réalité est certes connue mais non pas nécessairement les tenants et aboutissants (deux conflits entre monophysites intéressent le dossier: celui provoqué par l'Hénotique de Zénon vers la fin du V^e siècle et celui entre Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse dans la première moitié du VI^e siècle).

Soulignons encore l'importance de ces textes à cause de l'influence qu'ils ont exercée dans l'histoire de la dévotion, de la doctrine et de l'iconographie chrétiennes.

Ces textes présentent des ressemblances mais aussi des différences. Fort heureusement d'ailleurs, sinon il ne serait pas possible de les aborder dans leur ensemble. Les différences que présentent nos textes sont principalement de deux ordres: d'ordre topologique et d'ordre doctrinal. Elles ont permis d'établir une typologie, qui se ramène à un classement en trois groupes⁵.

Dans les textes de l'Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie, il est possible en effet de distinguer trois catégories doctrinales, reposant sur les conceptions suivantes: la dormition sans résurrection; la dormition et l'assomption, l'assomption sans ou avec résurrection. Ces trois conceptions sont à regarder non pas comme des étapes mais comme des figures de la croyance chrétienne relatives d'une part au

⁵ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, « Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie ». Une nouvelle hypothèse de recherche », dans *Studia Patristica XIX, Tenth International Conference on Patristic Studies, Oxford 24-29 August 1987*, Leuven, 1989, p. 374-382.

sort final de Marie et d'autre part au devenir de son corps et de son âme dans l'au-delà.

La doctrine de la dormition sans résurrection

Elle est attestée dans des écrits affirmant que Marie est morte comme tous les êtres humains; mais que son corps, préservé de la corruption a été déposé dans un tombeau et translaté ailleurs, en un lieu précisé ou non⁶, et que son âme est montée au ciel où elle attend la résurrection générale. Il faut souligner que dans les textes témoignant de cet état de la doctrine, il n'est jamais question de la résurrection de Marie.

D'autre part, dans ces textes, on insiste toujours nettement sur le fait que le corps de Marie n'a pas subi la corruption durant son passage au tombeau. Ce dernier point pourrait renvoyer aux débats théologiques qui, au VI^e siècle, agitérent les chrétiens d'Orient (notamment les monophysites) au sujet de l'incorruptibilité ou de la corruptibilité du corps de Jésus également durant son passage au tombeau.

La doctrine de la dormition sans résurrection pourrait être considérée comme la conception la plus ancienne.

La doctrine de la dormition et de l'assomption

Il s'agit d'un état intermédiaire entre la doctrine de la dormition et la doctrine de l'assomption.

Les textes témoignant de cet état contiennent des éléments que l'on retrouve dans la croyance en la dormition et que l'on retrouvera dans la croyance en l'assomption. Mais jamais, et c'est là l'originalité de ce type d'écrits, la dormition et l'assomption ne sont confondues, comme l'attestent d'ailleurs les liturgies des Eglises égyptienne et éthiopienne, les seules à avoir conservé cet état de la doctrine, distinguant entre une fête de la Dormition et une fête de l'Assomption, séparées par un intervalle de 206 jours.

De fait, on doit ajouter qu'il est difficile de dire si cet état intermédiaire correspond à une doctrine digne de ce nom. Ce que par commodité de langage l'on appelle doctrine de la « dormition et de l'assomption » n'est, en réalité, qu'une étape, durant laquelle la fusion entre les doctrines de la dormition et de l'assomption n'est pas encore

⁶ Lorsque le lieu est précisé, il est parfois question de paradis terrestre ou d'arbre de vie.

achevée. Il est fort possible, si ce n'est certain, que durant cette étape, des groupes « théologiques » se soient affrontés sur ces questions très difficiles.

La doctrine de l'assomption avec ou sans résurrection

Elle est attestée de deux manières différentes pouvant représenter deux états de son développement.

Certains textes affirment que Marie est sortie de son corps, que son âme est montée au ciel, que son corps a également été transféré au ciel après trois jours et qu'au paradis le corps et l'âme ont été réunis. Mais il n'est jamais question de résurrection. De fait, ces écrits soutiennent l'idée de l'immortalité de Marie. Certains théologiens catholiques dénomment cet état de la doctrine l'« assomption corporelle » ; il semble préférable de dire, afin d'éviter toute confusion, qu'il s'agit d'une « assomption sans résurrection ».

Les autres textes enseignent que Marie, après son départ de la terre, a été transférée au ciel en corps et en âme, où elle a été ressuscitée. Ces écrits attestent que Marie est morte avant de bénéficier du privilège de la résurrection. Les mêmes théologiens catholiques appellent cet état de la doctrine l'« assomption glorieuse » ; pour la même raison que précédemment, il semble préférable de dire qu'il s'agit d'une « assomption avec résurrection ».

La grande différence entre ces deux types de textes est que, de fait, les uns soutiennent l'idée de l'immortalité et les autres l'idée de la mort suivie de la résurrection.

De plus, il convient de souligner une différence majeure entre les textes immortalistes et mortalistes. Les premiers n'envisagent pas le passage du corps de Marie au tombeau, ce qui est le cas pour les seconds. D'ailleurs les rares textes immortalistes que l'on connaît sont assez vagues sur ce point. Il est question d'un tombeau dans lequel Marie ne semble pas y séjourner. Il paraît être question d'un intervalle de trois jours entre la dormition et l'assomption et pourtant l'intervention de Jésus est immédiate. Ces difficultés narratives reflètent les problèmes posés par une telle doctrine ou bien un remaniement postérieur.

La doctrine de l'assomption sans résurrection pourrait être considérée comme la conception la plus récente.

Ces trois doctrines, ainsi définies, correspondent à différentes périodes de l'histoire des traditions relatives au sort final de Marie. Leur évolu-

tion doit être regardée comme diachronique et non pas comme synchronique; même si, dans certaines traditions littéraires, on ne trouve pas trace de ces trois phases doctrinales, mais seulement de l'une d'entre elles ou deux d'entre elles.

Certains théologiens catholiques ont estimé que seule la doctrine de l'assomption avec résurrection est conforme aux idées reçues et acceptées, et donc que celle-ci ne peut être que première. C'est pourquoi, ils ont eu tendance à considérer la doctrine en la dormition comme une déviation de la doctrine en l'assomption⁷. L'évolution d'une doctrine se fait sur la base du moins complexe au plus complexe, et non pas l'inverse. Autrement dit, la doctrine de la dormition, moins élaborée que celle de l'assomption, devrait donc être tenue pour première par rapport à l'assomption. L'inverse paraît difficilement concevable. Car, si l'on comprend assez aisément comment on a pu passer de la dormition à l'assomption, on ne voit pas comment l'assomption aurait pu donner naissance à la dormition. Il semble donc plus logique de considérer que la dormition a précédé l'assomption, la seconde étant un développement de la première.

Après que l'assomption ait supplanté la dormition, dans certaines traditions, notamment dans les traditions latine et grecque, il se produisit à partir du IX^e siècle une réaction contre l'assomption et en faveur de la dormition. Cette réaction ne saurait s'expliquer si, à une époque antérieure, l'assomption n'a pas remplacé la dormition.

Dans le même ordre d'idée, il n'est pas sans intérêt de citer le texte de Gennade Scholarios qui, bien que tardif, n'en demeure pas moins précieux pour illustrer la diversité de la doctrine byzantine sur le sort final de Marie :

Après sa déposition en terre, le corps de la Vierge fut cherché, mais on ne le trouva point: il avait été transporté ailleurs non sans raison, afin que la chair qui avait fourni à Dieu la chair reçût quelque chose de plus que les autres corps. En quoi consiste son privilège, seul Dieu le sait.

Quant à nous autres hommes, nous conjecturons les uns une chose, les autres une autre.

Les uns pensent que ce corps très saint fut transféré au paradis terrestre, où il attend le second avènement du Christ, ne devant pas ressusciter alors de la même manière que les autres; car il reste dans l'état où il était

⁷ Voir M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 1-4, et *passim*.

au dernier soupir, et il sera alors de nouveau animé par l'âme [reconnaissons au passage la dormition].

Les autres disent qu'il fut animé le troisième jour, l'âme étant de nouveau descendue des cieux et qu'après avoir éprouvé la transformation et le changement que nous espérons pour les corps qui doivent ressusciter, il fut enlevé au ciel avec l'âme [reconnaissons au passage l'assomption]⁸.

Ce passage fournit donc des informations, qu'encore à la fin du XV^e siècle, dans l'Orient hellénophone, deux courants s'opposent sur le devenir du corps de Marie après sa mort : le premier en faveur de la dormition ; le second en faveur de l'assomption.

De fait, ce passage reprend, mais en la complétant, ce qui est normal, une problématique que l'on trouve déjà chez Epiphane de Salamine, dans la seconde moitié du IV^e siècle, pour qui « Dieu seul sait » en quoi consiste le privilège accordé à Marie quant à son sort final.

Il convient de souligner que dans le texte de Gennade Scholarios, la dormition est évoquée avant l'assomption, la seconde comme un développement de la première. Faible indice pourrait-on dire pour justifier l'ancienneté de la dormition par rapport à l'assomption, mais tout de même...

En bref, les notions de dormition et d'assomption peuvent être définies d'après les critères suivants. Pour la dormition : séparation du corps et de l'âme ; le corps est placé en un lieu connu ou inconnu ; l'âme est placée auprès du Père (au ciel). Pour l'assomption sans résurrection : immortalité ; Marie est transférée corps et âme au ciel (sans passage au tombeau). Pour l'assomption avec résurrection : mortalité ; réunion du corps et de l'âme ; résurrection (avec passage au tombeau).

Si en une simple phrase, il fallait résumer les représentations doctrinales de la dormition et de l'assomption, on dirait que la dormition repose sur la division du corps et de l'âme non suivie de réunion alors que l'assomption repose sur la division du corps et de l'âme suivie de réunion. Dans le cas de la dormition, il n'est pas question de la résurrection. Dans le cas de l'assomption, il est question de la résurrection quand il y a passage au tombeau.

Il faut souligner que ces critères sont tous d'ordre littéraire ; c'est pourquoi, on doit toujours les relativiser, et surtout ne pas trop les for-

⁸ Voir L. PETIT – X. SIDÉRIDÈS – M. JUGIE, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, I, Paris, 1928, p. 205.

cer dans une démonstration. C'est pourquoi aussi il apparaît préférable de ne les utiliser qu'en les appuyant, si cela est possible, avec des éléments d'un autre ordre (liturgique ou archéologique, par exemple).

Le *Transitus Mariae* sur lequel on va maintenant se pencher envisage à la fois la résurrection et l'assomption de la Vierge.

Observons déjà que dans les *Transitus Mariae*, la résurrection est parfois simplement représentée par la réunion du corps et de l'âme. Cette réunion doit être définitive et non pas temporaire comme cela est le cas pour les textes dormitionistes syriaques dans lesquels Marie est provisoirement ressuscitée afin de visiter les lieux de l'au-delà, à savoir l'enfer et le paradis.

II. ETUDE LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE DU *TRANSITUS LATIN* « W » DE WILMART⁹

Si l'on a choisi de présenter un *Transitus* latin, ce n'est certainement pas pour céder à la facilité. On aurait pu en effet choisir un texte grec, voire un texte syriaque, mais ces textes ne véhiculent pas une diversité doctrinale aussi grande que le *Transitus* latin dont il va être question. Cette diversité doctrinale sous-entend une diffusion spatiale et temporelle relativement importante de ce texte.

Après une présentation générale du *Transitus latin* « W »¹⁰, on se cantonnera à une présentation littéraire et à une présentation doctrinale. En annexe, on donnera une traduction de ce texte latin faite à partir de l'Édition Wilmart¹¹.

Auparavant, il ne semble pas inutile de donner un bref aperçu sur la tradition littéraire latine relative au sort final de Marie antérieure au VIII^e siècle, dans laquelle s'insère le *Transitus* « W »¹². Outre la *Dormitio latine du Pseudo-Jean* (CANT 110 = BHL 5355f) qui n'est que la version de la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* (CANT 101 = BHG 1055–1056), on distingue quatre autres textes apocryphes sur ce même

⁹ On reprend ici partiellement les données de S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 281–286.

¹⁰ Il s'agit de CANT 114 = BHLns 5352b–5352p.

¹¹ On fournira aussi une traduction du manuscrit Lyon B.M. lat. 788, f. 34v (fin du VIII^e siècle), réalisée à partir de l'Édition Wenger.

¹² Pour les références bibliographiques concernant chacun des textes dont il va être question, on ne peut que renvoyer à M. GEERARD, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, 1992, p. 80–83.

thème: un *Transitus* attribué à un Pseudo-Méliton de Sardes (CANT 111 = BHL 5351–5352a) dont les deux versions ont été publiées par K. von Tischendorf et par M. Haibach-Reinisch; deux *Transitus* siglés «A» (CANT 112 = BHL 5352b*) et «C» (CANT 115 = BHL 5352r) respectivement édités par A. Wenger et B. Capelle; enfin, un *Transitus* attribué à un Pseudo-Joseph d'Arimathie (CANT 116 = BHL 5348–5350b) également publiés par K. von Tischendorf. A ces quatre textes apocryphes, il convient toutefois d'ajouter les quatre *Homélies sur l'assomption* attribuées à Cosmas Vestitor (VIII^e siècle), conservées en latin mais originairement écrites en grec (CANT 117 = BHL 5355g-k), dont l'édition a été aussi fournie par A. Wenger.

A l'exception de la *Dormitio* latine du Pseudo-Jean, ces écrits témoignent dans leur ensemble de la doctrine en l'assomption avec une certaine indétermination relevant aussi bien de la diversité et que de la variance, surtout quant à la résurrection parfois absente, parfois présente de façon implicite ou explicite.

De fait, et cela mérite d'être souligné, il faut savoir que la première homélie latine sur le sort final de Marie, réellement occidentale, est celle de Jean d'Arrezzo (CANT 118 = BHL 5355m): elle date de la seconde moitié du IX^e siècle.

De la même époque relèvent fort certainement les écrits pseudépi-graphiques attribués à Jérôme (BHL 5355d–5355e) et à Augustin (BHL 5355ca)¹³. Le premier de ces deux textes, qui est en faveur de la dormition, a été attribué à Paschase Radbert. Le second, qui est en faveur de l'assomption, a été attribué, à tort d'ailleurs, à divers personnages, et il est préférable de le considérer toujours comme anonyme.

Pour compléter le dossier latin, il convient de mentionner le passage erratique sur le sort final de Marie qui figure dans le *De gloria martyrum* de Grégoire de Tours (fin du VI^e siècle) (CANT 113).

Au terme de cet aperçu, il est important de constater que la réflexion mariale relative à la dormition et à l'assomption, en Occident, ne paraît pas antérieure à la seconde moitié du VIII^e siècle, voire les débuts du IX^e siècle.

¹³ A ce sujet, voir J.-C. SCHMITT, «L'exception corporelle: à propos de l'Assomption de Marie», dans J.F. HAMBURGER – A.-M. BOUCHÉ (Ed.), *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, Princeton/New Jersey, 2006, p. 151–184.

Le passage de Grégoire de Tours dans le *De gloria martyrum*, originaire d'une source vraisemblablement orientale, n'entre pas en considération dans ce propos.

Présentation générale du Transitus latin « W »

Le *Transitus latin* « W » de Wilmart¹⁴ a été retrouvé dans une douzaine de manuscrits, dont le plus ancien remonte à la fin du VIII^e siècle ou au début du IX^e siècle et le plus récent à la fin du XIV^e siècle¹⁵.

Ces manuscrits sont originaires de toutes les régions de la Chrétienté occidentale : aussi bien des pays francophones que des pays hispanophones, germanophones ou italophones. Le plus ancien de ces manuscrits, conservé pour partie à Paris et à Lyon, pourrait provenir de l'ancien Chapitre de Lyon, et dater plus précisément du dernier quart du VIII^e siècle, ce qui lui donne une ancienneté vénérable.

En 1933, A. Wilmart a donné une édition de ce texte¹⁶, sur la base de neuf des dix manuscrits alors connus¹⁷. L'éditeur a constaté, un peu désespéré, qu'il y a autant de recensions que d'exemplaires ; aussi, après avoir distingué tant bien que mal deux familles, et se trouvant dans l'impossibilité de choisir, il s'est décidé à en publier l'une¹⁸ et

¹⁴ Le sigle « W » donné à ce texte vient du nom de son éditeur, A. Wilmart.

¹⁵ Il s'agit des manuscrits suivants (l'ordre est chronologique) : Paris B.N.F. Baluze lat. 270, ff. 167–174 (du VIII^e–IX^e siècle) (le début ainsi que la fin manquent ; le début a été retrouvé dans le Lyon B.M. lat. 788, f. 34v (de la fin du VIII^e siècle) ; Saint Gall, Stiftsbibliothek, 732, ff. 115–142 (du IX^e siècle) ; Vatican Palat. lat. 430, ff. 109–111 (du IX^e siècle) ; Paris B.N.F. lat. 1605, ff. 22v et 27–30v (du X^e–XI^e siècle) (le début manque ; très composite, il contient des passages tirés du *Transitus* latin du Pseudo-Méliton (L 2) ; Silos, fonds reconstitué, 2, ff. 188–205 (du XI^e siècle) ; Ivree 59 (al. 14, al. 10), ff. 10v–12 (du XI^e siècle) (fragment) ; Vatican Reginensis lat. 119, ff. 132–135v (du XII^e siècle) ; Paris B.N.F. lat. 13781, ff. 20–24 (du XIII^e siècle) ; Paris B.N.F. lat. 3550, ff. 1–11 (du XIII^e siècle) ; Rome, Biblioteca Nazionale, Sessoriano, 121, ff. 83v–93 (du XIII^e siècle) ; Troyes B.M. lat. 1396, ff. 45v–48 (du XIII^e siècle) ; Ivree 105 (du XIV^e siècle) (fragment).

¹⁶ A. WILMART, « L'ancien récit latin de l'Assomption », dans *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la Reine Christine conservés au Vatican*, Vatican, 1933, p. 323–357.

¹⁷ Il s'agit des manuscrits : Paris B.N.F. Baluze lat. 270 ; Saint Gall 732 ; Vatican Palat. lat. 430 ; Paris B.N.F. lat. 1605 ; Silos, fonds reconstitué, 2 ; Vatican Reginensis lat. 119 ; Paris B.N.F. lat. 13781 ; Rome Biblioteca Nazionale, Sessoriano 121 et Troyes B.M. lat. 1396.

¹⁸ La famille éditée dans le texte est constituée par les manuscrits Saint Gall 732 ; Vatican Palat. lat. 430 ; Paris B.N.F. lat. 1605 ; Silos, fonds reconstitué, 2 ; Paris B.N.F. lat. 13781 et Troyes B.M. lat. 1396.

à renvoyer l'autre dans l'apparat¹⁹. Auparavant, en 1912, M. Férotin a déjà livré une édition de ce texte²⁰; elle repose uniquement sur un manuscrit de l'Abbaye de Silos en Espagne, un rituel daté de l'année 1039, considéré d'ailleurs comme suspect par A. Wilmart²¹. En 1950, G. Marocco a publié²², en édition diplomatique, deux manuscrits fragmentaires, auxquels A. Wilmart n'a pu avoir accès bien qu'ayant connaissance de l'existence de l'un d'entre eux²³. En 1955, A. Wenger a édité le début et la fin de deux manuscrits, alors ignorés par A. Wilmart²⁴.

Une nouvelle édition, rendant compte de toutes les variantes et ne cherchant pas à reconstituer un texte primitif ou standard, serait bien évidemment nécessaire. D'autant plus que cet écrit présente une originalité majeure: sa diffusion manuscrite est restreinte par rapport à sa diffusion géographique qui est étendue: cette remarque se comprend aisément au regard de la diffusion manuscrite et géographique du *Transitus* latin du Pseudo-Méliton de Sardes, qui est relativement importante. C'est précisément cette originalité que le futur éditeur ne devra pas masquer dans une édition éclectique.

Le *Transitus latin* « W » est une narration de l'histoire du sort final de Marie réalisée uniquement en vue de l'usage liturgique, ce qui explique, en partie, l'extrême variété que présente le texte dans les manuscrits.

Il est possible que le *Transitus latin* « C » (CANT 115 = BHL 5352r), attesté par un seul manuscrit, relève également du *Transitus latin* « W »: seule une édition critique de ce dernier, permettrait peut-être de passer du domaine de l'hypothèse à celui de la certitude.

¹⁹ La famille éditée dans l'apparat est constituée par les manuscrits Paris B.N.F. Baluze lat. 270; Vatican Regimens lat. 119; Rome Biblioteca Nazionale, Sessoriano 121.

²⁰ M. FÉROTIN, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris, 1912, p. 786–795. Deux traductions espagnoles ont été réalisées à partir de cette édition: G. PRADO, «La leyenda de la Asunción entre los Mozárabes», dans *Revista Eclesiástica* 2 (1920), p. 58–64 et p. 98–104; M. GORDILLO, «La Asunción de María en la Iglesia Española (Siglos VII–XI)», dans *Revista Eclesiástica* 2 (1920), p. 250–269.

²¹ Il s'agit du manuscrit Silos, fonds reconstitué, 2.

²² G. MAROCCO, «Nuovi documenti sull'Assunzione del Medio Evo latino: due transitus dai codici latini 59 e 105 di Ivrea», dans *Marianum* 12 (1950), p. 449–452.

²³ Il s'agit des manuscrits: Ivree 59 (al. 14, al. 10) et Ivree 105.

²⁴ A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle*, Paris, 1955, p. 257, voir aussi p. 29 pour l'introduction (il s'agit du manuscrit Lyon B.M. lat. 788, f. 34v) et A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 258–259, voir aussi p. 30 pour l'introduction (il s'agit du manuscrit Paris B.N.F. lat. 3550, ff. 10–11).

Présentation littéraire du Transitus latin « W »

Après un résumé de la narration, on tentera d'en proposer une structure ; quelques éléments de commentaire littéraire seront apportées ici et là au cours de l'exposé. La question des titres et celle des sources seront ensuite succinctement abordées.

Volontairement, on ignorera les questions de datation et de localisation, relevant d'une présentation historique encore impossible à réaliser dans l'état actuel de la recherche.

Sur ces questions, qui apparaissent prématurées, on se permettra toutefois une seule remarque. Il ne sera possible de dater et de localiser ce texte, dans ses multiples recensions manuscrites, que si l'on tient compte de l'histoire de l'introduction et du développement de la fête de la Dormition et de l'Assomption dans chacune des régions d'où les manuscrits sont originaires. Il semble en effet impossible d'opérer de manière globale. C'est pourquoi d'ailleurs, toute tentative de remonter à un texte primitif et de constituer une édition éclectique, voire même stemmatique, est vouée à des résultats ne pouvant être forcément que limités et partiels.

En Occident, la fête de la Dormition et de l'Assomption a été introduite diversement selon les régions. La liturgie mariale, originaire de Rome n'acquerra que progressivement, à partir de la seconde moitié du VIII^e siècle, son rôle prédominant.

En Occident, le culte marial s'est en effet développé régionalement au grès des circonstances politiques, et surtout des politiques ecclésiastiques d'ordre monastique. Sans présumer des manuscrits disparus, force est de constater que ce n'est peut-être pas un hasard si le plus ancien manuscrit conservé est originaire de Lyon, qui est, à l'époque carolingienne avec Agobard (769–840) un axe de pénétration non-négligeable des doctrines et des liturgies originaires des milieux romains.

Résumé de l'œuvre

Le récit commence après l'Ascension de Jésus. Alors que Marie est en veilles et prières, un ange lui apparaît pour lui annoncer son élévation et lui remettre une palme (§ 1). L'ange se dérobe, par ailleurs, à la question de Marie qui lui demande quel est son nom (§ 2).

De retour dans sa maison, Marie se prépare à quitter ce monde : elle enlève ses vêtements de tous les jours, se lave et passe sa plus belle tenue (voir § 4). Elle convoque ses proches pour leur annoncer que

le lendemain elle quittera son corps pour s'en aller vers le Seigneur²⁵. Elle sollicite le secours de leurs prières qu'elle justifie par la pensée des deux anges, l'un de justice, l'autre de malice, guettant l'homme après sa mort (voir § 5). Pour cette pensée dualiste, elle s'attire les reproches de son entourage (voir § 6)²⁶.

On assiste d'abord à l'arrivée de l'apôtre Jean (voir § 7–10), puis à celle des autres apôtres (voir § 11–13). En dehors de Jean, seuls Pierre, Paul et André sont nommés. Avant la réunion des apôtres chez Marie (voir § 15–21), Jean les rencontre afin de les mettre au courant du départ prochain de la mère de Jésus (voir § 14). L'arrivée miraculeuse des apôtres (sauf celle de Jean) est manifestée par un grand coup de tonnerre.

Marie leur montre les vêtements funéraires qu'elle a préparés ainsi que la palme remise par l'ange.

Pierre invite ensuite les assistants à veiller dans la prière, non sans prévenir que cette *vocatio* de Marie est pour elle un appel à la vie plutôt qu'à la mort. Une grande lumière l'interrompt et une voix mystérieuse lui dénonce la présence encore invisible de Jésus. Toutes les vierges présentes s'agenouillent devant Pierre qui leur adresse un grand discours sur leurs devoirs d'état, que termine une invitation à ne pas attendre la mort pour se tenir prêtes à paraître devant Dieu (voir § 21).

Au terme du troisième jour, Jésus apparaît dans un grand coup de tonnerre et un parfum délicieux dont l'odeur endort les assistants, à l'exception des apôtres, des trois vierges et de Marie (voir § 22–30). Jésus reçoit l'âme de Marie et la confie à Michel. Il recommande à Pierre de veiller au corps de Marie, de le déposer dans un tombeau et de monter la garde.

Il convient de noter que les participants encore éveillés voient l'âme de Marie sous une forme humaine éblouissante de blancheur : Jésus en profite alors pour expliquer en réponse à Pierre que toutes les âmes sont aussi blanche après leur baptême et pourraient encore l'être au moment de la mort, si elles n'ont été dans l'intervalle souillées par le péché (voir § 26–27). On retrouve une telle représentation dans les

²⁵ Dans la littérature hagiographique, le saint prévoit sa mort et la prépare. Dans les *Transitus Mariae*, il en est de même : dès que Marie apprend son départ de ce monde, elle se prépare à cette perspective.

²⁶ Cette pensée dualiste pourrait être une pointe polémique contre des milieux considérés comme hérétiques.

nombreuses figurations iconographiques de la dormition et de l'assomption où l'âme de Marie est symbolisée sous la forme d'un enfant emmaillotté dans un linge blanc.

Les obsèques de Marie s'organisent alors sous la direction de Pierre (voir § 31–35). Cependant la palme, que Pierre offre à Jean et que Jean voudrait plutôt voir aux mains de Pierre, est, comme par manière de transaction, déposée sur la litière funéraire.

Au cours des obsèques, alors que le cortège a été rendu invisible sous une nuée, l'incident de l'outrage des juifs est introduit dans la narration (voir § 36–46). Avertis par le chant des chœurs angéliques, les juifs, furieux, s'arment de glaives et de gourdins pour attaquer le cortège. Les anges aveuglent les assaillants de telle sorte qu'un seul d'entre eux peut atteindre la litière et menacer la palme. Frappé de paralysie, il n'en est délivré que par sa conversion, des prières et un acte de foi.

Le passage relatif à la translation et à l'assomption de Marie est relativement bref (voir § 47–50) : on aura l'occasion d'y revenir lors de la présentation doctrinale.

Bref, le récit, commencé par l'Ascension de Jésus, se termine par l'Assomption de Marie.

Un des manuscrits ajoute une véritable petite Apocalypse de la Vierge, qui est une visite des enfers par les apôtres, accompagnés de Marie, sous la conduite de Jésus et de Michel : on reviendra plus en détail sur cette intéressante question.

Il est important de souligner que dans l'ensemble du récit l'intervention du merveilleux et du miraculeux, propre au genre hagiographique, est importante. Il faut reconnaître que l'irréel côtoie constamment le réel ; que l'irréel est toujours la clé, le dénouement du réel.

Dans le passage concernant l'outrage des juifs le merveilleux et le miraculeux permettent un dénouement heureux du récit, du moins pour les apôtres. Au début, ce sont les nuées qui frappent de cécité les juifs. Quand un des juifs essaie de se saisir de la palme, reposant sur la litière funéraire de Marie, ses mains se trouvent desséchées, comme par enchantement. A la fin, après ses prières et son acte de foi, ce même juif retrouve, comme par miracle, l'usage de ses mains.

Le passage de l'outrage des juifs ne paraît pas essentiel à l'ensemble de la narration. De ce fait, on peut penser qu'il fut intégré afin d'édifier le peuple chrétien sur l'antipathie du peuple juif à l'égard de Marie. La colère divine conduit à la repentance et à la conversion du juif impie. Quand on connaît la dévotion populaire à l'égard de Marie, on

comprend le rôle (séparateur et dévastateur) d'un tel passage sur les esprits du temps. Le personnage du juif a dans ce texte, comme dans d'autres, le rôle du mauvais. Il figure en exemple de ce qui attend ceux ne croyant pas aux vertus de la médiation mariale.

Avant d'en terminer sur ce point, un relevé des caractéristiques topologiques paraît s'imposer. Le *Transitus* «W» est avare en indications topologiques: seul le Mont des Oliviers, où Marie reçoit la palme de la part de l'ange, est nommé.

Au sujet de la mention du Mont des Oliviers, il convient de relever une incohérence du récit. L'ange apparaît à Marie à un endroit non-précisé: après avoir reçu l'annonce et la palme, Marie suit l'ange sur le Mont des Oliviers, précédée par son «éclatante lumière angélique», c'est là, dit le texte, qu'il «monta au ciel dans une grande lumière».

Il ne contient aucune localisation de la maison de Marie, mais on peut en déduire que celle-ci se situe à Jérusalem.

En revanche, il situe le tombeau de Marie en dehors de la ville sur le côté droit²⁷, en précisant qu'il s'agit d'un monument neuf.

Pour le rédacteur de ce texte, les indications topologiques paraissent jouer un rôle secondaire: ce qui compte, ce n'est pas où c'est arrivé mais ce qui est arrivé. Aussi ne faut-il pas trop forcer ces indications qui ne sont certainement pas signifiantes dans l'esprit ni du narrateur ni des destinataires de l'écrit.

Ce *Transitus*, qui ne fournit pour ainsi dire pas d'indications topologiques, mentionnerait comme lieu d'apostolat de l'apôtre Jean la ville d'Agathé, autrement dit la ville d'Agde. Cette indication est tout à fait originale: seuls quatre manuscrits mentionnent Agathé comme lieu d'où Jean fut enlevé et un seul manuscrit indique Ephèse; les autres manuscrits sont soit lacuneux soit silencieux au sujet de cette indication géographique. Elle ne devrait d'ailleurs pas être retenue, du moins si l'on se rallie à l'opinion de R. Willard²⁸.

En effet, pour cet auteur, *agathe* n'est pas un toponyme. Ce serait plutôt le résultat de la confusion de l'épithète grec *ἀγαθή* avec le nom d'un lieu. Cette confusion aurait été l'œuvre du traducteur latin, il aurait traduit *ἀγαθή πόλις* (= la ville noble, bonne, heureuse) par

²⁷ Pour le sépulcre, au § 28, 1, on a l'indication suivante: *in dexteram partem civitatis*.

²⁸ R. WILLARD, «La ville d'Agathé? Note sur le *Transitus Mariae C*», dans *Echos d'Orient* 38 (1939), p. 346-354.

in civitate Agathen (= la ville d'Agathé). Cette explication, tout à fait convaincante, mérite d'être retenue.

Structure de l'œuvre

Le *Transitus latin* « W » présente une structure en tout point similaire à celle des autres textes sur le sort final de Marie : de fait, les nombreux récits sur la fin de la Vierge ne divergent réellement qu'au sujet de son devenir après son départ de la terre.

Une distribution en cinq actes se laisse entrevoir dans le cours de la narration :

- 1^{er} acte : annonce de l'ange à Marie (§ 1-3) et préparation de Marie à son départ de ce monde (§ 4-6) ;
- 2^e acte : arrivée et réunion des apôtres chez Marie (§ 7-21) ;
- 3^e acte : première apparition de Jésus et dormition de Marie (§ 22-30) ;
- 4^e acte : obsèques de Marie (§ 31-35) et outrage des juifs (§ 36-46) ;
- 5^e acte : seconde apparition de Jésus et translation ou assomption de Marie (§ 47-50).

On peut à la rigueur considérer le passage relatif à l'outrage des juifs comme un appendice. Il n'est en effet pas essentiel au récit et se trouve en contradiction avec ce qui précède et ce qui suit.

Cette structure en cinq actes reflète les traits communs aux textes du groupe récent sur le sort final de Marie. Ces traits se répartissent également en cinq rubriques :

1. Marie reçoit la visite d'un ange lui apportant une palme et lui annonçant sa dormition dans trois jours. Les apôtres assistent à son départ et organisent ses obsèques. Marie monte au Mont des Oliviers, puis rentre chez elle. Elle se prépare à quitter son corps.
2. Jean survient d'abord, transporté sur les nuées, et il s'entretient avec Marie. Les autres apôtres, avec Paul, arrivent à leur tour. Jean les rencontre à la porte de la maison de Marie, puis tous ensemble entrent chez elle et la saluent. Marie leur annonce sa dormition et demande leur assistance.
3. La veillée a lieu diversement racontée. Trois vierges au service de Marie y prennent part. A la sixième heure, Jésus apparaît accompagné de saint Michel. Marie expire et son âme est remise par Jésus à saint Michel. Ayant chargé les apôtres du soin d'ensevelir le corps de Marie, Jésus remonte au ciel.

4. Le cortège funèbre se forme. Il est troublé par les juifs. Un grand prêtre, voulant se jeter sur le brancard, voit se dessécher et se détacher ses mains. Sur ses instances, il est guéri par Pierre moyennant un acte de foi.
5. Les apôtres, arrivés au sépulcre, y déposent le corps et veillent au dehors. Comme, ils sont assis, Jésus réapparaît avec une multitude d'anges. Alors a lieu la translation ou l'assomption diversement racontée.

Ce fonds commun, que l'on trouve essentiellement, outre le *Transitus latin* « W », dans le *Transitus grec* « R », dans le *Discours grec* de Jean de Thessalonique, dans le *Transitus latin du Pseudo-Méliton de Sardes*, dans les *Transitus latins* « A » et « C », se diversifie selon les témoins. Cette diversification est essentiellement d'ordre doctrinal, les divergences d'ordre littéraire apparaissent de ce fait bien secondaires.

Ajoutons que dans le *Transitus latin* « W », on rencontre de nombreuses thématiques littéraires présentant un certain intérêt. Il s'agit des thématiques suivantes: la palme (voir § 1 et ss); la lumière (voir § 3 et ss); l'ange de malice et l'ange d'iniquité (voir § 5); le tonnerre (voir § 11 et ss); le séjour du juste (voir § 5) et la mort du juste (voir § 19); le parfum délicieux (voir § 23); l'arbre de vie (voir § 50). Cette liste n'est pas exhaustive et demanderait à être complétée.

La question des titres

Dans les manuscrits, le *Transitus latin* « W » figure sous une grande diversité de titres. Quatre manuscrits n'ont pas de titre²⁹. Les autres présentent des titres divers, comme par exemple: *De assumptione* dans un manuscrit du Vatican³⁰; *In assumptione* dans un manuscrit de Rome³¹.

Le manuscrit de Lyon B.M. lat. 788, qui constitue le début du manuscrit de Paris B.N.F. Baluze lat. 270, a pour titre: *Incipit Translatio Sacratissime Virginis Sanctae Mariae Matris Domini Nostri Ihesu Christi*. Il est possible que le titre figurant dans le manuscrit de Lyon soit le plus ancien, à cause de l'emploi du terme *translatio*. En effet,

²⁹ Voir Paris B.N.F. Baluze lat. 270; Vatican Palat. lat. 430; Paris B.N.F. lat. 13781 et Troyes B.M. lat. 139.

³⁰ Voir Vatican Reginensis lat. 119.

³¹ Voir Rome Biblioteca Nazionale, Sessoriano 121.

ce terme, qui traduit les mots grecs μετάστασις ou μετόθεσις, est plus ancien que le terme *assumptio*. Rappelons qu'au début du IX^e siècle, le terme *assumptio* tend à se généraliser et à supplanter les anciennes désignations de *dormitio* et de *pausatio*. Le terme *translatio* est donc à la fois un indice d'ancienneté (avant le début du IX^e siècle) et une preuve de fidélité à la source grecque qu'il traduit³². Un tel raisonnement est toujours contestable : l'emploi d'un mot plus ancien peut très bien être le fait d'une formulation plus récente ; de plus, il se peut que tous les titres soient secondaires par rapport au texte. Il n'en demeure pas moins que l'ancienneté du manuscrit plaide en faveur du raisonnement retenu.

La mention *Incipit Translatio*, fournie par le manuscrit Lyon B.M. lat. 788, qui n'est qu'une rubrique, indique que l'écrit constitue une lecture liturgique. Notons aussi qu'aucun autre manuscrit du *Transitus latin* « W » n'introduit le morceau de cette manière.

C'est pourquoi, le titre retenu par A. Wilmart³³, *Adsumptio Sanctae Mariae*, doit être considéré comme arbitraire, en ce sens qu'il ne figure dans aucun des manuscrits connus à ce jour.

La question des sources

Le *Transitus latin* « W » a soulevé une importante polémique parmi les chercheurs. Est-il ou pas la source du *Discours* grec de Jean de Thessalonique (CANT 103 = BHG 1144a-c et BHG 1144d-g) ? Telle est la question.

En 1936, J. Rivière s'avisa le premier d'une parenté possible entre le *Transitus latin* « W » et le *Discours* de Jean de Thessalonique³⁴. Dans son étude, il conclut à la dépendance du grec par rapport au latin.

En 1940, B. Capelle a remarqué qu'un des manuscrits du *Transitus latin* « W », Paris B.N.F. lat. 13781, présente un texte exceptionnellement fourni en variantes substantielles³⁵. Il a comparé vingt de ces variantes les plus caractéristiques avec la recension primitive et

³² A ce sujet, voir B. CAPELLE, « La fête de l'assomption dans l'histoire liturgique », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 3 (1926), p. 37, n. 21 et M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 195-202.

³³ A. WILMART, *op. cit.*, Vatican, 1933, p. 325.

³⁴ J. RIVIÈRE, « Le plus ancien *Transitus latin* et son dérivé grec », dans *Revue de Théologie Ancienne et Médiévale* 8 (1936), p. 1-33.

³⁵ B. CAPELLE, « Les plus anciens récits de l'Assomption et Jean de Thessalonique », dans *Revue de Théologie Ancienne et Médiévale* 12 (1940), p. 209-235.

la recension interpolée du *Discours* de Jean de Thessalonique. Cette comparaison l'a persuadé que le *Transitus latin* « W » et le *Discours* de Jean de Thessalonique ont une source commune, et que celle-ci est grecque. Il en a conclu que « sauf quelques retouches d'ordre littéraire et quelques omissions conformes à son dessein, Jean de Thessalonique transcrit un texte apocryphe antérieur, celui-là même d'où procède l'auteur du *Transitus* de Wilmart »³⁶.

En 1944, M. Jugie, semblant ignorer le travail de B. Capelle, a rejeté les conclusions de J. Rivière et n'a voulu voir dans le *Transitus latin* « W » qu'un résumé latin du *Discours* de Jean de Thessalonique³⁷.

En 1949, B. Capelle a repris le problème dans une étude d'ensemble³⁸. Il considère que le *Discours* de Jean de Thessalonique et le *Transitus latin* « W » sont « deux œuvres parallèles, procédant l'une et l'autre de la même source grecque, sans doute déjà traduite en latin avant d'être condensée pour devenir le *Transitus* Wilmart »³⁹. Il montre ainsi que le *Transitus latin* « W » dépasse le *Discours* de Jean de Thessalonique par des éléments originaux non négligeables, notamment par la finale qui affirme l'assomption.

Pour être complet sur ce point, il faut signaler deux autres prises de position dans ce débat : celle de L. Carli en 1940 et en 1942⁴⁰ ; celle de J.M. Bover en 1946⁴¹. Tous deux contestent les conclusions de l'article de B. Capelle paru en 1940, et tiennent le *Transitus latin* « W » pour un résumé latin du *Discours* de Jean de Thessalonique. C'est la position qu'adoptera d'ailleurs M. Jugie en 1944, peut-être à la suite des travaux de L. Carli.

Que conclure sur ce point délicat ? Les positions de J. Rivière et de M. Jugie ne semblent pas tenables ; elles paraissent un peu trop simplistes : il est aussi difficile de croire à une dépendance du grec par rapport au latin que de croire que le latin est un abrégé du grec.

³⁶ B. CAPELLE, « *op. cit.* », dans *Revue de Théologie Ancienne et Médiévale* 12 (1940), p. 224.

³⁷ M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 150-154.

³⁸ B. CAPELLE, « Vestiges grecs et latins d'un antique *Transitus* de la Vierge », dans *Analecta Bollandiana* 67 (1949), p. 21-48.

³⁹ B. CAPELLE, « *op. cit.* », dans *Analecta Bollandiana* 67 (1949), p. 23.

⁴⁰ L. CARLI, « Le fonti del racconto della Dormizione di Maria di Giovanni Tessalonicese », dans *Marianum* 2 (1940), p. 308-313 ; L. CARLI, « Giovanni Tessalonicese e l'Assunzione di Maria », dans *Marianum* 4 (1942), p. 1-9.

⁴¹ J.M. BOVER, « La Asunción de María en el *Transitus* "W" y en Juan de Tesalónica », dans *Estudios Eclesiásticos* 20 (1946), p. 415-436.

La position de B. Capelle, qui voit dans le *Transitus latin* « W » et dans le *Discours* grec de Jean de Thessalonique deux écrits parallèles issus d'une source grecque commune paraît beaucoup plus réaliste. On peut donc considérer, à la suite de B. Capelle, mais à titre d'hypothèse, étant donné que les questions de relation entre les textes sont bien souvent délicates, que le latin et le grec sont deux œuvres parallèles, qui procèderaient d'une source commune.

Une telle démarche peut cependant, d'un certain côté, apparaître comme vaine, car elle part du principe que ces textes sont uniformes. Ce n'est évidemment pas le cas. On peut donc se demander s'il y a lieu à comparer entre eux des textes éclectiques, autrement dit des textes qui n'ont jamais existé.

Présentation doctrinale du Transitus latin « W »

A. Wilmart, éditeur du *Transitus latin* « W », a remarqué que les manuscrits de ce texte se partagent en deux familles⁴². Il en est de même, si l'on peut dire, du point de vue doctrinal⁴³.

Selon certains manuscrits⁴⁴, le corps de Marie est déposé au paradis, sous l'arbre de vie, l'âme est réunie au corps, et il est précisé que la Vierge est vivante au paradis. Dans ce cas, on peut considérer que ces manuscrits attestent la croyance à l'assomption avec résurrection.

Selon d'autres manuscrits⁴⁵, le corps de Marie est déposé au paradis, l'âme est réunie au corps, mais il n'est pas dit que la Vierge est vivante au paradis. Dans ce cas, on peut considérer que ces manuscrits témoignent de la croyance à l'assomption sans résurrection.

Il y a aussi un manuscrit qui n'atteste que la croyance à la dormition : le corps de Marie est déposé au paradis⁴⁶.

Les manuscrits qui affirment l'assomption sans résurrection se situent dans la famille la plus ancienne, alors que les manuscrits qui contiennent l'assomption avec résurrection se situent dans la famille la plus récente, du moins si l'on retient la distinction faite par A. Wilmart :

⁴² A. WILMART, *op. cit.*, Vatican, 1933, p. 325.

⁴³ Il faut noter que deux manuscrits ne présentent pas de finale (Paris B.N.F. Baluze lat. 270 et Troyes B.M. lat. 1396).

⁴⁴ Il s'agit des manuscrits Saint Gall 732, Paris B.N.F. lat. 13781 et Vatican Palat. lat. 430.

⁴⁵ Il s'agit des manuscrits Vatican Reginiensis lat. 119 et Rome Biblioteca Nazionale, Sessoriano 121.

⁴⁶ Il s'agit du manuscrit Silos, fonds reconstitué, 2.

cela ne présume en aucun cas de l'ancienneté d'une croyance par rapport à l'autre.

Il n'est pas étonnant de rencontrer dans le *Transitus latin* « W », témoin important de la tradition latine, les deux étapes de la croyance à l'assomption, quand on sait combien la compréhension de cette doctrine a fait problème. Il semble difficile d'en déduire que l'état du texte qui affirme l'assomption avec résurrection est moins ancien que celui qui enseigne l'assomption sans résurrection, pas plus que l'inverse. Il faut en effet tenir compte du fait qu'en Occident, tout comme en Orient, la croyance à l'assomption fut contestée et fut donc parfois minorée. Rappelons que la croyance à la dormition, qui se développe en Occident avec le Pseudo-Jérôme dès le IX^e siècle, doit être considérée comme une contestation de la croyance à l'assomption.

En effet, en ce qui concerne les doctrines relatives à la dormition et à l'assomption de Marie, il n'y eut aucune fixation d'ordre dogmatique, tant en Orient qu'en Occident. Ce qui implique que ces doctrines aient respectivement coexisté, chacune avec plus ou moins de succès suivant les époques et les régions.

Revenons maintenant plus concrètement sur la finale du *Transitus latin* « W », le récit de la translation ou de l'assomption de Marie édité par A. Wilmart à partir des manuscrits de la famille la plus récente.

Voici tout d'abord, la finale éditée par A. Wilmart⁴⁷ :

Et il ordonna (il s'agit de Jésus) à l'archange Michel d'accueillir le corps de la bienheureuse Marie sur les nuées. Et lorsque Michel l'eut pris, le Seigneur dit aux apôtres de s'approcher de lui. Et après que les apôtres se furent approchés du Seigneur Jésus, ils furent accueillis sur les nuées. Et le Seigneur ordonna aux nuées de se rendre au paradis sous l'arbre de vie. Et les nuées déposèrent le corps de la bienheureuse Marie au paradis, et c'est là qu'elle demeure glorifiant Dieu en compagnie des élus. Puis les anges apportèrent l'âme de sainte Marie et la déposèrent dans son corps, sur l'ordre de notre Seigneur Jésus Christ, et là elle possèdera la gloire pour les siècles des siècles.

Tous les manuscrits ne fournissent pas ce texte dans son intégralité, tel qu'il est édité par A. Wilmart.

Un seul manuscrit ne contient que le passage suivant⁴⁸ :

⁴⁷ Il s'agit des §§ 48–50 de l'Édition Wilmart.

⁴⁸ Il s'agit du manuscrit Silos, fonds reconstitué, 2.

Et il ordonna à l'archange Michel d'accueillir le corps de la bienheureuse Marie sur les nuées. Et lorsque Michel l'eut pris, le Seigneur dit aux apôtres de s'approcher de lui. Et après que les apôtres se furent approchés du Seigneur Jésus, ils furent accueillis sur les nuées. Et le Seigneur ordonna aux nuées de se rendre au paradis.

Il est seulement question d'une translation du corps de Marie, qui est transporté au paradis. La rupture est abrupte, et il est permis de penser que le texte a été volontairement écourté dans une perspective dormitioniste. A partir de ce passage, on ne peut parler ni de résurrection, ni d'assomption.

Deux manuscrits ajoutent le passage suivant⁴⁹ :

... sous l'arbre de vie. Et les nuées déposèrent le corps de la bienheureuse Marie au paradis, et c'est là qu'elle demeure glorifiant Dieu en compagnie des élus.

Il n'est pas question de réunion du corps et de l'âme. En revanche, le texte affirme que Marie demeure « glorieuse », c'est-à-dire « vivante », en compagnie des élus. Dans ce passage, on ne peut pas parler de résurrection car il n'est pas fait mention de réunion du corps et de l'âme. L'assomption est implicite, seul le fait que « Marie demeure glorieuse » autorise une telle interprétation.

Trois manuscrits ajoutent encore le passage suivant⁵⁰ :

Puis les anges apportèrent l'âme de sainte Marie et la déposèrent dans son corps, sur l'ordre de notre Seigneur Jésus Christ, et là elle possèdera la gloire pour les siècles des siècles...

Il est question à la fois du corps et de l'âme de Marie qui sont réunis à nouveau. A partir de ce passage, on peut parler de résurrection car il est fait mention de réunion du corps et de l'âme. Là encore l'assomption est implicite, elle est exprimée par le fait que « Marie bénéficiera de la gloire pour l'éternité ».

En résumé, le manuscrit, qui contient seulement le premier passage, est à considérer comme « dormitioniste ». Le corps de Marie est

⁴⁹ Il s'agit des manuscrits Vatican Reginiensis lat. 119 et Rome Biblioteca Nazionale, Sessoriano 121.

⁵⁰ Il s'agit des manuscrits Saint Gall 732, Paris B.N.F. lat. 13781 et Vatican Palat. lat. 430. A cette liste, il convient aussi d'ajouter le Paris B.N.F. lat. 3550.

transporté au paradis sous l'arbre de vie; il n'est pas question de réunion du corps et de l'âme et donc de résurrection.

En revanche, les cinq manuscrits qui ajoutent les deuxième et troisième passages sont à considérer comme «assomptionnistes». Ceux qui ajoutent seulement le deuxième passage ne font pas référence à la résurrection alors que ceux qui comportent le troisième passage font référence à la résurrection.

Dans tous les cas, la résurrection est toujours exprimée de manière implicite, jamais explicite. Il s'agit là d'une difficulté majeure que posent ces textes, car une telle représentation autorise de multiples interprétations. Il en est d'ailleurs de même pour les représentations de la dormition et de l'assomption.

Notons qu'au § 19, dans un discours de Pierre, il est dit que pour Marie, «il n'y a pas de mort mais une vie éternelle», mais il est ajouté que «la mort du juste est grande glorification». Cette dernière affirmation réduit la portée de la première.

Les dernières phrases de ce texte ont donné beaucoup de mal aux copistes, déroutés ou scandalisés, selon qu'ils sont favorable tantôt à la dormition, tantôt à l'assomption sans ou avec résurrection.

Le *Transitus latin* «W» de Wilmart atteste donc soit la croyance à l'assomption avec résurrection, soit la croyance à l'assomption sans résurrection. La dormition est même attestée dans un manuscrit, quoiqu'il faille considérer cette pièce comme secondaire à cause de son caractère particulier. Le *Transitus latin* «W» présente un intérêt particulier; il illustre fort bien l'évolution doctrinale postulée, du moins pour l'assomption.

Dans le cas présent, il apparaît difficile de considérer que l'assomption sans résurrection renvoie à une notion d'immortalité, selon la doctrine julianiste. Il est possible que cette assomption sans résurrection cherche seulement à minorer l'assomption avec résurrection, enlevant ainsi le privilège de la résurrection à Marie. Il est en effet impossible de supposer une quelconque influence julianiste en Occident.

Au sujet de l'Apocalypse de la Vierge dans le Transitus «W»

Comme on l'a déjà signalé, un des manuscrits du *Transitus* «W» a une finale contenant le texte d'une petite *Apocalypse de la Vierge*⁵¹.

⁵¹ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, «Les Apocalypses de la Vierge. Etat de la question» dans *Apocrypha* 4 (1993), p. 101-112 (= III dans ce volume).

En effet, dans le manuscrit Paris B.N.F. lat. 3550, datant du XIII^e siècle, repéré par A. Wenger, après le récit de l'assomption avec résurrection, Jésus révèle à Marie et aux apôtres les tourments des âmes en enfer⁵².

Le récit est assez court et sobre. Il est question des tourments dans lesquels les âmes sont placées, mais aucune description détaillée n'en est donnée comme cela est fréquent dans les traditions littéraires orientales.

Cette descente en enfer permet la mise en relief du thème de l'intercession de Marie auprès de Jésus en faveur de l'âme des damnés à partir de la prière suivante :

Marie, mère de Notre Seigneur, Marie vierge et immaculée, toi qui es la vraie lumière, Marie reine bénie pour l'éternité, prie pour nous Notre Seigneur afin qu'il nous accorde la rémission des tourments que nous subissons.

A cette prière, Jésus répond par un refus, comme il l'a fait déjà auparavant pour celle de l'archange Michel. Il leur accorde cependant un répit de trois heures...

Les traits de cette petite apocalypse s'accordent parfaitement avec la doctrine latine du purgatoire. On ne peut s'empêcher de voir dans ce récit l'expression de la croyance populaire de l'intercession de Marie pour les défunts.

Notons que la doxologie finale du *Transitus* « W » dans ce manuscrit est assez surprenante :

L'Assomption de l'âme de la bienheureuse Marie et son installation au paradis eurent lieu le quinze du mois d'août, sous le règne du Seigneur Jésus....

On peut se demander en effet si elle n'entre pas en contradiction avec la description de l'assomption avec résurrection qui est donnée précédemment. Si oui, il faudrait la considérer comme secondaire, si non il faudrait la considérer comme favorable à ce type de croyance. Reconnaissons que ce sont là des questions difficiles qui dépendent en fin de compte de l'interprétation que l'on retient.

Cette finale, qui est apparemment un fait unique dans la tradition littéraire latine, rapproche ce manuscrit des Apocalypses apocryphes

⁵² En annexe, on trouvera une traduction de ce texte faite à partir de l'Édition Wenger.

de la Vierge que l'on rencontre en syriaque à l'état interpolé et en grec ainsi qu'en slave à l'état indépendant. Il convient de laisser de côté les *Apocalypses éthiopiennes de la Vierge* qui relèvent du dossier éthiopien de l'*Apocalypse de Paul*.

Dans la tradition littéraire latine, on ne connaît pas d'*Apocalypse de la Vierge* à l'état indépendant. Seule l'*Apocalypse latine de Paul* (BHL 6580–6582) traite de ces questions de voyages dans l'au-delà. Dans ce dernier texte d'ailleurs, dont la diffusion dans l'Occident médiéval, a été considérable, Paul rencontre Marie au paradis⁵³.

III. CONCLUSION

On a cherché à reproduire pour Marie les mêmes représentations doctrinales que pour Jésus. Or, il n'a pu être question de mettre Marie sur le même plan que Jésus, d'où l'extrême diversité des textes rendant compte du sort final de Marie. De plus, à la différence du Christ, pour la Vierge aucune certitude doctrinale ne s'est imposée.

C'est pourquoi, en Occident, les croyances et les cultes marials se sont développés dans une certaine anarchie, si l'on peut dire, en tout cas avec des particularismes spatiaux et bien sûr temporels.

Le *Transitus latin* « W » est l'exemple typique des difficultés soulevées par ce type de littérature portant sur le sort final de Marie. C'est un lieu commun de dire que la littérature sur la dormition et l'assomption de Marie a été très populaire, aussi bien en Occident qu'en Orient d'où elle est originaire. Mais cette popularité explique à la fois sa diffusion et sa diversité ainsi que les difficultés que l'on éprouve à la saisir et à la comprendre en fonction de critères que l'on souhaite, avec les principes rationalistes qui caractérisent la recherche moderne et occidentale, schématiser et généraliser.

En Occident, il est difficile de faire remonter la pénétration des traditions littéraires et liturgiques relatives au sort final de Marie au-delà de la seconde moitié du VII^e siècle. Encore qu'à cette époque, cette pénétration ne s'est apparemment réalisée qu'à Rome. De fait, ce n'est qu'à l'époque carolingienne, et encore pas dans toutes les régions, que les traditions sur la dormition et l'assomption ont commencé à se répandre de manière progressive. Mais, il faut être conscient qu'il y eut

⁵³ Voir M. GEERARD, *op. cit.*, Turnhout, 1992, p. 205–208.

parfois des reculs certains de ces traditions, parfois aux dépens de l'assomption et en faveur de la dormition. Une problématique similaire s'est posée au sujet des traditions relatives à la conception de Marie.

En cette fin de parcours, il faudrait dire un mot sur le culte marial en général tout en sachant que depuis le XVI^e siècle, on a pris l'habitude de parler du « culte de Marie ». En la matière, on se limitera à quelques brèves notules. Marie tient une place considérable dans le culte, juste après Jésus. Avant de bénéficier, à partir de la fin du V^e siècle, de fêtes particulières, Marie paraît dans le sillage du cycle de la Nativité-Epiphanie.

Le culte de Marie, qui ressort aussi d'une certaine façon du culte des saints, a été mis en tête de celui-ci.

On ne fera que relever l'ambiguïté du culte marial issu d'abord du cycle de la Nativité-Epiphanie avant d'être placé dans le cycle des saints. Cette ambiguïté n'est évidemment pas uniquement liturgique, elle est aussi doctrinale. En effet, Marie est partie intégrante des représentations de l'Incarnation, mais elle est aussi présente dans ce que l'on appelle la communion des saints. Rien d'étonnant dans ces conditions que l'on ait cherché à placer la dévotion et le culte de Marie dans le sillage de Jésus et dans celui des saints.

ANNEXE I

TRADUCTION DU *TRANSITUS* LATIN « W » DE WILMART⁵⁴

ASSOMPTION DE SAINTE MARIE

Annonce de l'ange à Marie

1. En ce temps là, après l'ascension du Seigneur, tandis que la bienheureuse Marie demeurait de jour et de nuit dans les veilles et prières, un ange du Seigneur s'en vint vers elle et lui dit: « Marie, lève toi et reçois cette palme que je te confie maintenant car dans trois jours tu seras élevée. Et voici que je vais t'envoyer tous les apôtres pour qu'ils t'ensevelissent, afin qu'ils contemplent la glorification qui te sera donnée ».
2. Marie lui répondit: « Je te prie Seigneur de me dire quel est ton nom ». Et l'ange lui dit: « Qu'as-tu à me demander mon nom? Lequel est grand et admirable ».
3. Lorsque la bienheureuse Marie eut entendu ces paroles, elle monta au Mont des Oliviers. Précédée par l'éclatante lumière angélique, tenant à la main cette palme donnée par l'ange, Marie était transportée d'une grande joie, tout comme ceux qui l'entouraient. L'ange, qui était venu à elle, monta au ciel dans une grande lumière.

Préparation de Marie

4. Marie s'en revint à sa maison et déposa soigneusement la palme qu'elle avait reçue des mains de l'ange, puis elle enleva les vêtements qu'elle portait, et se lava, et revêtit sa plus belle tenue. Toute joyeuse, elle bénissait Dieu en disant: « Je bénis ton nom saint et digne de louange dans les siècles des siècles, amen. Je te prie, Seigneur, de faire venir sur moi ta bénédiction afin qu'aucune puissance de l'ennemi ou de l'enfer ne m'assaille à l'heure où tu m'ordonneras de me

⁵⁴ Traduction réalisée à partir de l'édition de A. WILMART, « L'ancien récit latin de l'Assomption », dans *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la Reine Christine conservés au Vatican*, Vatican, 1933, p. 325-357.

C'est donc le texte éclectique, reconstruit par A. Wilmart que l'on traduit. Les sous-titres introduits dans le texte ne figurent pas dans les manuscrits.

Il nous plaît de remercier Madame Catherine Paupert-Dimier qui a collaboré à la traduction française de ce texte.

retirer de mon corps, puisque toi même tu me l'as promis par ces paroles «Ne sois pas triste, Marie»».

5. Après avoir dit cela, elle envoya quérir tous ses proches et leur dit: «Ecoutez-moi tous et ajoutez foi à mes dires car demain je quitte mon corps et m'en vais vers mon Seigneur. C'est pourquoi, je vous demande de veiller tous avec moi jusqu'à cette heure où je me retirerai de ce corps. Je veux vous faire connaître cela afin que vous sachiez que lorsqu'un homme a reçu l'ordre de sortir de son corps, se présentent à lui deux anges, l'un de justice et l'autre d'iniquité. Et si l'ange de justice trouve en cet homme des œuvres justes et bonnes, tout joyeux il le reçoit et conduit son âme au séjour des justes. Et alors se désole l'ange d'iniquité car il n'a pu trouver en lui aucune de ses œuvres. Mais si au contraire, l'ange de malice a trouvé dans cet homme ses œuvres mauvaises, tout joyeux il s'adjoit des compagnons qu'il sait être plus mauvais que lui. Et ainsi, plein de joie, ils conduisent l'âme de cet homme au séjour de malheur. Et l'ange de justice s'en va tout triste».
6. Tous ceux qui l'entouraient lui dirent: «Pourquoi es-tu abattue alors que tu es bénie entre tous et que tu es la mère du Seigneur de l'univers? Que pourrions-nous dire, si toi tu es abattue?». Et Marie leur répondit: «Ne pleurez pas, mais avec moi, magnifiez le Seigneur».

Arrivée de l'apôtre Jean

7. Tandis qu'ils parlaient ainsi, voici que tout à coup arriva le bienheureux Jean, il frappa à la porte de la maison et entra. Dès qu'elle le vit, Marie en eut l'esprit troublé et ne put retenir ses larmes. Elle s'écria d'une voix forte: «Père Jean, souviens-toi des paroles de mon Seigneur, ton maître, par lesquelles il m'a confiée à toi, en ce jour où il s'éloigna de nous pour le salut du monde».
8. Et Jean lui dit: «Que veux-tu que je fasse pour toi?». Marie lui répondit, et dit: «Je ne te demande rien d'autre que de monter la garde auprès de mon corps et de le déposer dans un tombeau, car demain je dois m'éloigner de mon corps. Puisque voilà ce que j'ai entendu dire par les juifs: "Tenons bon jusqu'à qu'elle meure afin de pouvoir trouver son corps et le livrer au feu"». Quand le bienheureux Jean eut entendu qu'elle était prête à quitter son corps, il pleura à la face de Dieu en disant: «O Seigneur, que sommes-nous pour que tu nous fasses voir de tels tourments».

9. Alors Marie fit venir saint Jean dans sa chambre et lui fit voir les vêtements qu'elle avait préparés pour sa sépulture, et lui montra la palme de lumière donnée par l'ange qui lui était apparu et lui avait prédit son assomption et elle lui dit: «Je te prie, Père Jean, de prendre cette palme et de la porter devant ma litière lorsque je serai enlevée de mon corps».
10. Et saint Jean lui dit: «Je ne puis faire cela tout seul jusqu'à ce que n'arrivent mes frères, apôtres comme moi, car aujourd'hui nous devons être tous réunis en ce lieu par la puissance de Dieu, afin de rendre hommage à ton corps».

Arrivée des autres apôtres

11. Après ces paroles, ils sortirent de la chambre et il se fit subitement un grand tonnerre, qui fit trembler la maison et tous ceux qui s'y trouvaient. Et voici que subitement tous les apôtres, enlevés sur des nuées, se trouvèrent déposés devant la porte de la bienheureuse Marie. S'apercevant les uns les autres, tout étonnés, ils se saluèrent en disant: «Rendons grâce à Dieu qui aujourd'hui a daigné nous rassembler, ainsi est accomplie la parole du prophète David: «Voici qu'il est bon et heureux que des frères habitent tous ensemble»». Les apôtres se dirent les uns aux autres: «Frères, prions le Seigneur afin qu'il nous fasse connaître la raison pour laquelle il a voulu aujourd'hui nous rassembler au même endroit».
12. Pierre dit: «Frère Paul, lève-toi et entonne la prière car mon âme est toute réjouie de te voir». Paul répondit: «Comment pourrais-je entonner la prière alors que c'est toi qui es la colonne de lumière? De plus, tous mes frères qui m'entourent sont meilleurs que moi. C'est vraiment toi qui es le premier du collège apostolique, prie pour nous tous afin que la grâce de Dieu soit avec nous». Alors tous les apôtres se réjouirent de l'humilité de Paul.
13. Et alors Pierre, à genoux, les mains ouvertes, pria ainsi: «Seigneur, Dieu tout puissant, qui sièges au-dessus des chérubins et scrutes les profondeurs de l'abîme, vers toi nous levons les mains à l'imitation de ta croix, afin qu'en te connaissant nous accédions au repos, car tu donnes le repos aux corps épuisés par le labeur, toi qui humilies toute superbe, toi qui as vaincu la mort. Tu es, Seigneur, notre repos, toi protection de tous ceux qui t'invoquent, toi qui demeures dans le Père et le Père en toi, un avec le Saint-Esprit, pour les siècles des siècles». Et tous les apôtres répondirent: «Amen».

Rencontre de Jean et des autres apôtres

14. Tandis qu'ils parlaient ainsi, tout à coup, le bienheureux Jean vint à leur rencontre en disant: «Bénissons Dieu, frères». Pierre et André dirent à Jean: «Seigneur très cher, raconte nous comment tu es arrivé ici aujourd'hui?». Et Jean leur répondit: «Bénissons Dieu, frères. Ecoutez ce qui m'est arrivé. C'était pendant que j'enseignais dans la ville heureuse⁵⁵, à peu près à la neuvième heure du jour. Tout d'un coup, une nuée descendit du ciel à l'endroit même où les gens étaient rassemblés pour écouter la parole de Dieu. Tout d'un coup, la nuée m'enveloppa et me ravit du milieu d'eux, à la vue de tous ceux qui se trouvaient là, elle me transporta ici. Aussitôt, je frappai à la porte qui s'ouvrit à l'instant même, et j'ai trouvé là tout ce monde entourant notre sœur et maîtresse Marie, elle parlait à cette foule pour lui dire qu'elle allait quitter son corps. Alors moi, à ces paroles, je fondis en larmes. Maintenant frères, écoutez-moi. Si le jour prochain, notre dame sort de son corps, n'allez pas pleurer afin de ne pas troubler la foule car notre Seigneur et maître, la nuit, alors que je reposais sur sa poitrine, tandis que nous soupions, me l'a dit. Et c'est pourquoi, je vous exhorte afin que le peuple ne vous voit pas en train de pleurer et n'en vienne à douter et dise en son cœur: «Pourquoi ceux-ci craignent-ils la mort alors qu'ils sont les apôtres de Dieu et annoncent la résurrection?». Mais bien plutôt, réconfortons-nous les uns les autres, confiants dans les promesses du Seigneur, afin que tout le peuple puisse être affermi dans la foi et non pas livré au doute».

Réunion des apôtres chez Marie

15. Après que le bienheureux Jean eut prononcé ces paroles, tous les apôtres entrèrent en même temps dans la maison de Marie, ils la saluèrent à pleine voix en disant: «Nous te saluons Marie pleine de grâce, le Seigneur soit avec toi». Elle répondit: «Et avec vous mes frères».

⁵⁵ En traduisant l'expression *in civitate Agathen* par «dans la ville heureuse», on retient la proposition faite par R. WILLARD, «*op. cit.*», dans *Echos d'Orient* 38 (1939), p. 346-354.

16. «Toutefois, je vous en prie, dites moi comment êtes-vous arrivés aujourd'hui ici en même temps, ou qui vous a fait savoir que j'allais sortir de mon corps?». Et tous les apôtres exposèrent comment chacun depuis le lieu où il prêchait, sur l'ordre divin, fut ravi et déposé justement là.
17. Alors Marie, son esprit réjouï, dit: «Je te bénis toi qui surpasses toute bénédiction. Je bénis l'habitable de ta gloire. Je bénis la promesse à laquelle tu t'es engagé de faire venir à mon appel tous les apôtres pour m'ensevelir. Je bénis ton saint nom qui est et demeure dans les siècles des siècles».
18. Puis Marie appela tous les apôtres, les conduisit dans sa chambre et leur montra tous les vêtements préparés pour sa sépulture.
19. Et comme était accompli le troisième jour où elle devait s'en aller de son corps, le bienheureux Pierre dit à tous les apôtres et à tout le peuple: «Frères, vous qui avez convergé vers cet endroit afin de veiller avec nous, allumons tous nos lampes, veillons d'âme et d'esprit [et de corps], afin que, lorsque viendra le Seigneur, il nous trouve éveillés tous ensemble et qu'il nous éclaire de la grâce de son esprit qui est saint. Frères, très chers, ne vous figurez pas que la raison de cette invitation de la bienheureuse Marie est sa mort. Pour elle, il n'y a pas de mort mais une vie éternelle, en effet la mort du juste est louange auprès de Dieu, car elle est grande glorification».
20. Et quand il eut dit cela, une grande lumière resplendit subitement dans la maison, si bien qu'on pouvait à peine la regarder ou décrire l'éclat de la lumière. Et une voix se fit entendre, disant: «Pierre, voici que moi je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles». Pierre éleva la voix, disant: «Nous te bénissons toi, le gouvernail de nos âmes, et te demandons de ne pas t'éloigner de nous. Nous te bénissons, lumière du monde qui est miséricordieux envers tous les hommes».
21. Après que Pierre eut dit cela, toutes les vierges présentes se levèrent et tombèrent aux pieds du bienheureux Pierre, en disant: «Nous t'en prions Seigneur Pierre, prie pour nous afin que nous soyons trouvées dignes aux yeux du Christ». Et alors le bienheureux Pierre les releva toutes de terre, et leur dit: «Levez-vous et écoutez la grâce et l'honneur qui sont les vôtres. Ne pensez pas qu'une voix a parlé pour moi seul. C'est pourquoi vous l'avez entendue, afin que vous puissiez connaître ce que vous devez

observer. Voilà pourquoi je vous dis tout ce que vous avez voué au Seigneur afin que dès maintenant et jusqu'à la consommation des siècles vous soyez à son service parce que si vous veillez seulement sur votre corps et que vous ne posez pas un frein à votre langue vous n'aurez pas part à la vie éternelle; en effet, il est écrit: "Si quelqu'un pense être un homme pieux et qu'il ne garde pas sa langue, il pervertit son cœur et sa piété est vaine". Enfin, le Seigneur notre maître, par son saint évangile a daigné nous enseigner ceci: "Le royaume des cieux, dit-il, est semblable à cinq vierges qui en veillant et priant mériteraient de recevoir le Seigneur". En effet, il n'a pas dit: "Le royaume des cieux est semblable aux circonstances multiples, car les circonstances sont passagères, tandis que le renom de la virginité demeure éternellement si elle se garde de tout mal et ne déroge pas pareillement des autres actions dont on ne voudrait pas qu'elles soient dites ou faites envers soi, car la langue est ce qui consume toute notre naissance". C'est en effet ainsi qu'est glorieuse la virginité aux yeux de Dieu, si elle a en partage l'innocence et la pureté, si elle n'a d'autres sources que les veilles et les prières, jusqu'au jour où, veillant et priant, elle pourra aller à la rencontre du Seigneur qui vient. Car lorsque viendra le jour où chacun de nous sera appelé à sortir de son corps, ceux qui en sont dignes seront où sont les patriarches Abraham, Isaac et Jacob. Après qu'elle sera entrée, la mort sera jetée dehors. Celui qui aura été appelé à sortir de son corps en plein péché dira: "Prends patience Seigneur, jusqu'à ce que je t'implore pour mes péchés". Mais la mort qui a pénétré là ne le permet pas car le temps de cet homme est accompli et aussitôt il est conduit au séjour des tourments. Si en revanche, il a fait quelque bonne action qu'il se réjouisse et exulte. Car aussitôt que son âme aura quitté son corps, il sera conduit par les anges devant le Seigneur. Et ensuite chaque âme est placée selon son comportement: si elle a bien agi, dans le sein d'Abraham, si elle a été pécheresse elle sera au séjour des tourments». Du fait de tout ce discours du bienheureux Pierre, tout le monde fut conforté dans la foi.

Dormition de Marie

22. Marie se leva et sortit, et elle récita la prière que lui avait dit l'ange quand il était venu à elle. La prière terminée, elle rentra dans la maison et s'étendit sur sa couche.

23. A la tête du lit, le bienheureux Pierre était assis; autour du lit, les autres disciples. Vers la sixième heure du jour, survint un grand coup de tonnerre et un parfum délicieux, si bien que, l'odeur étant trop forte, tous les assistants s'endormirent, à l'exception des apôtres et des trois vierges auxquelles Marie avait demandé de veiller sans interruption et d'être témoins de la gloire de l'Assomption dans laquelle fut élevée la bienheureuse Marie.
24. Tandis que tous dormaient, tout à coup survint le Seigneur Jésus porté sur une nuée et accompagné d'une multitude d'anges, et il entra dans la maison où Marie reposait. Michel, le chef des anges chantait l'hymne avec tous les autres anges. Après que le Seigneur fut entré, il trouva les apôtres autour du lit de la bienheureuse Marie, et leur dit: «La paix soit avec vous».
25. Et sur le champ, la bienheureuse Marie ouvrit la bouche et bénit le Seigneur en ces termes: «Je te bénis car ce que tu m'as promis, tu l'as tenu. En effet, je ne puis, par mes actions de grâce, reporter sur ton nom autant que ce que tu as daigné m'apporter».
26. C'est ainsi que le Seigneur reçut son âme et la confia au saint ange Michel. En dehors de tout corps, l'âme avait une apparence humaine et resplendissait d'une blancheur sept fois plus grande que celle de la neige.
27. Pierre interrogea le Seigneur en disant: «Lequel de nous, Seigneur, possède-t-il une âme aussi immaculée que celle de Marie?». Et le Seigneur lui répondit: «Telles sont les âmes de tous les êtres, ceux que j'ai choisis et attirés à moi, lorsque depuis le saint baptême, purifiées, elles auront avancé dans la vie. Mais lorsqu'elles quittent leur corps, elles ne se trouvent plus aussi blanches, autres étaient-elles quand la grâce leur fut donnée, autres sont-elles trouvées quand elles ont préféré les ténèbres à la lumière en raison de leurs nombreux péchés. En effet, quiconque se garde de tout péché a une âme immaculée comme tu l'as vu pour Marie».
28. Et le Seigneur dit encore: «Pierre, veille sur le corps de Marie, et quitte la ville par la droite, là tu trouveras un tombeau neuf et fais-y déposer son corps. Et montez la garde auprès de lui, comme je vous l'ai ordonné».
29. Et lorsque le Seigneur eut prononcé ces mots, tout à coup le corps de la bienheureuse Marie se mit à crier à sa face: «Souviens-toi, roi de gloire, car je suis l'ouvrage de tes mains. Souviens-toi de moi car j'ai gardé le trésor que tu m'as confié». Et le Seigneur dit

au corps de la bienheureuse Marie: «Je ne t'abandonnerai pas, ô ma perle, car tu as été trouvée fidèle et tu as gardé le dépôt qui t'a été confié. Je ne t'abandonnerai pas car tu es le temple de Dieu».

30. Et, sur ces mots, le Seigneur monta aux cieux.

Obsèques de Marie

31. Pierre et les autres apôtres s'occupèrent du corps, et les trois vierges qui avaient assuré la veille lavèrent le corps de la bienheureuse Marie et le posèrent sur sa litière funéraire. Alors tout ceux qui s'étaient endormis s'éveillèrent.
32. Pierre apporta la palme que la bienheureuse Marie avait reçu des mains de l'ange, et il dit à Jean: «Tu es vierge, tu dois marcher devant la litière funéraire, porter cette palme et réciter le chant de louange à Dieu». Jean répondit: «Tu es le premier du collège apostolique, le premier tu dois marcher et porter [la palme], jusqu'à l'endroit où le Seigneur l'a prescrit. Et qu'aucun de nous ne s'attriste, mais plutôt entourons (couronnons?) sa litière funéraire».
33. Les apôtres, debout, soulevèrent la litière funéraire et la portèrent avec leurs mains.
34. Pierre prit la parole et commença à réciter: «Israël est sorti d'Égypte. Alléluia».
35. Le Seigneur abrita la litière funéraire et les apôtres sous une nuée. Et ils marchaient, portant la litière funéraire tout en récitant un hymne de louange; personne ne les voyait, on entendait seulement leurs voix comme s'il y avait eu beaucoup de monde.

Outrage des juifs

36. Quand les princes des prêtres des juifs entendirent le grand concert des voix qui chantaient les chants de louange, ils furent troublés et commencèrent à se dire les uns aux autres: «Qu'est-ce donc cette foule et cette multitude de gens?».
37. Un des assistants répondit: «Marie vient de quitter son corps. Ce sont seulement les apôtres qui l'entourent en disant un hymne de louange».
38. Et aussitôt, Satan s'introduisit dans le cœur des princes des prêtres, et ils se mirent à dire les uns aux autres: «Levons-nous, tuons les apôtres et brûlons le corps de Marie qui a porté ce séducteur».

Ils se levèrent et partirent avec des glaives et des gourdins pour tuer les apôtres. Au même moment, les anges, qui étaient dans les nuées, frappèrent ces juifs de cécité. Tombant à terre, ils se cognaient la tête contre les murs, avec leurs mains ils palpaient la terre à tâtons, ne sachant plus où ils allaient.

39. Mais l'un d'eux, qui était prince des prêtres, ayant rejoint les apôtres, voyant la litière funéraire couronnée et les apôtres récitant l'hymne, fut pris de fureur et de grande colère, et dit: «Voilà le réceptacle de celui qui nous a pillé, nous et toute notre race, quelle glorification il reçoit!». Et se précipitant, en poussant des cris, il voulut renverser la litière funéraire. Il tendit la main pour prendre la palme et la jeter à terre. Aussitôt, ses deux mains se desséchèrent jusqu'au coude et se collèrent à la litière. Une moitié de son corps était attachée à la litière, tandis que l'autre moitié pendait sur le sol.
40. Alors il s'exclama d'une voix forte, à la vue des apôtres, il les supplia ainsi: «Je vous en conjure par le Dieu vivant, ne détournes pas votre regard de moi dans une telle nécessité. Je te prie au premier chef, saint Pierre, de te souvenir du service que t'a rendu mon père lorsque la portière t'interrogeait et te disait: "En vérité, toi tu étais avec lui", rappelle-toi donc de quelle manière il t'a excusé pour que tu ne sois pas pris, et moi maintenant, je vous en supplie de ne pas vous détourner de moi». Alors Pierre lui dit: «Il n'est pas en mon pouvoir de te porter secours, ni en celui d'aucun de nous, si tu ne crois pas que Jésus Christ est le fils du Dieu vivant, qui a ressuscité».
41. Et il répondit: «N'avons-nous pas cru qu'il est le fils de Dieu? Mais que faire puisque l'ennemi du genre humain a aveuglé notre cœur? Mais vous n'allez pas rendre le mal pour le mal. En effet, ce malheur m'est arrivé parce que le Seigneur veut me vivifier».
42. Alors Pierre ordonna de déposer la litière funéraire et lui dit: «Si tu crois de tout ton cœur que tu peux être guéri par Dieu, approche-toi et baise la litière, et dis: "J'ai foi en ce corps et en celui qu'il a porté"».
43. Alors le prince des prêtres bénit Marie en hébreu trois heures durant et ne laissa personne soulever la litière funéraire; il s'appuyait sur les livres de Moïse pour témoigner de ce qui avait été écrit au sujet de Marie, qu'elle était le temple du Dieu vivant, à tel point que les apôtres étaient dans l'admiration de ce qu'il disait. Et Pierre lui dit ensuite: «Lève tes deux mains ensemble et dis: "Au nom de Jésus Christ auquel je crois maintenant de tout mon

cœur que mes mains soient rétablies et qu'elles deviennent comme avant" ».

44. Et aussitôt il en fut ainsi, car il avait cru de tout son cœur.
45. Et Pierre, immédiatement, lui dit: « Lève-toi maintenant, prend la palme qui est devant la litière funéraire de la bienheureuse Marie, pénètre dans la ville où tu y trouveras une foule et une multitude de juifs qui ont été frappés de cécité, adresse leur la parole en disant: "A quiconque croira au Seigneur Jésus Christ car il est le fils du Dieu vivant, les yeux s'ouvriront". Et cette palme, que maintenant tu as reçue en mains propres, pose la sur leurs yeux et aussitôt ils recouvreront la vue. Mais pour celui qui ne croira pas, il ne verra plus à jamais ».
46. Le prince des prêtres des juifs s'en fut et fit ce que le bienheureux Pierre lui avait recommandé. Il vit beaucoup de gens en larmes qui disaient: « Malheur à nous car il nous est arrivé la même chose que ce qui s'est passé pour Sodome et Gomorrhe dont les habitants ont d'abord été frappés de cécité pour qu'ensuite le Seigneur envoie sur eux le feu du ciel. Malheur donc à nous car nous voici pleins d'iniquité ». C'est tout en pleurant qu'ils tenaient ces propos; le prince des prêtres que Pierre avait envoyé arriva, leur adressa la parole, leur exposa tout ce qu'il avait entendu, ce qu'il avait souffert et comment Dieu avait jeté les yeux sur lui. Quiconque ajoutait foi à ses paroles, recouvrait la vue sur le champ en confessant que le Christ était fils de Dieu, mais qui ne croyait pas demeurait aveugle.

Translation ou assomption de Marie

47. Tout en portant Marie, les apôtres arrivèrent au tombeau où ils l'ensevelirent. Ils demeurèrent à l'entrée du tombeau comme le leur avait enjoint le Seigneur Jésus Christ. Et tandis qu'ils étaient assis, tout à coup, survint le Seigneur accompagné d'une multitude d'anges, et il leur dit: « Que la paix soit avec vous, frères ».
48. Et il ordonna à l'archange Michel d'accueillir⁵⁶ le corps de la bienheureuse Marie sur les nuées.
49. Et lorsque Michel l'eut pris, le Seigneur dit aux apôtres de s'approcher de lui. Et après que les apôtres se furent approchés du Seigneur Jésus, ils furent accueillis sur les nuées.

⁵⁶ Il s'agit du verbe *suscipio*.

50. Et le Seigneur ordonna aux nuées de se rendre au paradis sous l'arbre de vie. Et les nuées déposèrent le corps de la bienheureuse Marie au paradis, et c'est là qu'elle demeure glorifiant Dieu en compagnie des élus. Puis les anges apportèrent l'âme de sainte Marie et la déposèrent dans son corps, sur l'ordre de notre Seigneur Jésus Christ, et là elle possèdera la gloire pour les siècles des siècles. Amen. Alors le Seigneur ordonna que les apôtres soient rendus chacun là où ils avaient été pris.

ANNEXE II

TRADUCTION DU *TRANSITUS* LATIN « W » DE WILMART⁵⁷
MANUSCRIT LYON B.M. LAT. 788, F. 34V (FIN DU VIII^e SIÈCLE)

COMMENCEMENT DU PASSAGE DE LA TRÈS VÉNÉRABLE VIERGE
SAINTE MARIE, MÈRE DE NOTRE SEIGNEUR JÉSUS CHRIST

1. En ce temps là, après l'ascension de Notre Seigneur, alors que la très vénérable Vierge Marie, sa mère, veillait de jour comme de nuit, un ange du Seigneur apparut et lui dit: « Marie lève-toi, et reçois la palme que le Seigneur t'envoie. Car dans trois jours adviendra ton assumption. Et voici que je t'envoie tous mes apôtres, et ainsi ils verront la gloire qui te sera donnée ».
2. Et Marie lui répondit: « Je te prie, Seigneur, de me dire quel est ton nom ». Alors l'ange lui répliqua: « Pourquoi m'interrogues-tu sur mon nom? En effet, il est grand ».
3. Après que Marie eut entendue ces paroles, remplie d'une grande joie, avec tous ceux qui l'accompagnaient, elle monta au Mont des Oliviers, portant la palme qu'elle avait reçue des mains de l'ange. Cependant, l'ange du Seigneur monta au ciel dans une grande lumière.
4. Marie s'en revint à la maison, lava son corps et changea ses vêtements...

(la suite se trouve dans le manuscrit
Paris B.N.F. Baluze lat. 270, ff. 167–174, de la fin du VIII^e siècle)

⁵⁷ Traduction réalisée à partir de l'édition de A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 257.

ANNEXE III

TRADUCTION DU *TRANSITUS* LATIN « W » DE WILMART⁵⁸
MANUSCRIT PARIS B.N.F. LAT. 3.550, F. 10–11 (DU XIII^E SIÈCLE)

DE L'ASSOMPTION DE SAINTE MARIE

(f. 1) Comme Marie, depuis l'assomption du Seigneur, persévérât jour et nuit dans la prière, etc.

[La suite du texte correspond à l'édition du *Transitus* « W », publiée par A. Wilmart, avec toutefois de nombreuses variantes]

(f. 9v) Les apôtres, portant le corps de Marie, arrivèrent au tombeau où ils l'ensevelirent.

(f. 10rv–11r) Et ils s'assirent à la porte du tombeau comme le Seigneur le leur avait dit. Et alors qu'ils étaient assis, le Seigneur s'en vint avec une multitude d'anges et leur dit: « La paix soit avec vous mes frères ». Le Seigneur ordonna à l'archange Michel de recevoir le corps de Marie sur les nuées et dit aux apôtres de s'approcher du Seigneur, et eux-mêmes furent reçus sur les nuées auxquelles le Seigneur commanda de les conduire au paradis. Ils déposèrent donc le corps de la bienheureuse Marie au paradis sous l'arbre de vie. Puis les anges du Seigneur apportèrent l'âme de Marie et la déposèrent dans son corps. Et le Seigneur commanda aux anges de retourner à leur place.

1. Et le Seigneur leur dit (il s'agit des apôtres⁵⁹): « Il est bon pour vous de ne pas le voir, mais si vous le voulez et le souhaitez, vous le verrez maintenant ». Et le Seigneur commanda aux nuées, elles enlevèrent les apôtres et Marie avec eux. Et le Seigneur dit à Michel: « Ouvre l'enfer ». Et il fut ouvert sur le champ. Et le Seigneur indiqua une place aux apôtres d'où ils puissent voir comment était l'enfer.
2. Et ils (il s'agit des damnés) virent l'ange Michel, et ils versèrent de grandes larmes en disant: « Seigneur Michel, qui de tout temps as

⁵⁸ Traduction réalisée à partir de l'édition de A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 258–259.

⁵⁹ Le texte est apparemment lacuneux. Il omet une question posée par les apôtres au Seigneur. Il donne seulement la réponse du Seigneur. La demande se lit dans les textes syriaques.

été institué prince des anges, intercède pour nous». Les apôtres, à ces paroles, tombèrent face contre terre. Le Seigneur les fit se relever et leur dit: «Souvenez-vous de ce que je vous ai dit: “Je vous conduirai aux lieux inférieurs où il n'est point de lumière”».

3. Alors l'archange Michel dit à ceux qui se trouvaient en enfer: «Vive le Seigneur qui est et demeure éternellement et qui viendra juger les vivants et les morts». Parce que l'on offrait de l'encens pour le genre humain, on détournait encore la bonté de Dieu. Mais le Seigneur dit: «Considère Michel que j'aime bien plus le genre humain qu'il ne m'aime lui-même; je n'ai pas épargné l'effusion de mon sang et cependant ils ne se sont pas convertis».
4. Et nous vîmes à nouveau les âmes placées dans les tourments et elles clamèrent vers la bienheureuse Marie en disant: «Marie, mère de Notre Seigneur, Marie vierge et immaculée, toi qui es la vraie lumière, Marie reine bénie pour l'éternité, prie pour nous Notre Seigneur afin qu'il nous accorde la rémission des tourments que nous subissons». Ils suppliaient de même les bienheureux Pierre et Jean.
5. Et le Seigneur disait à ceux qui étaient placés dans les tourments: «Pourquoi n'avez-vous pas gardé mémoire du moment où j'ai souffert pour vous, quand on m'a flagellé et que je n'ai pas protesté, afin que vous, vous soyez pardonnés et qu'en conséquence vous ayez la vie éternelle. Mais maintenant, eu égard à votre désolation, à Michel mon archange, à Marie et aux apôtres, vous aurez un répit de trois heures».
6. Après avoir dit cela, il ordonna que soit refermé immédiatement tout le lieu de l'enfer. Et ainsi, les apôtres s'en revinrent vers l'arbre de vie où se trouvaient Isaac et Jacob avec tous les saints, qui avaient quitté leurs corps, ils y reposaient dans la joie du royaume éternel.
7. L'Assomption de l'âme de la bienheureuse Marie et son installation au paradis eurent lieu le quinze du mois d'août, sous le règne du Seigneur Jésus. A lui l'honneur pour les siècles des siècles. Amen.

VI.

LA LECTURE LITURGIQUE ET LES APOCRYPHES DU NOUVEAU TESTAMENT. LE CAS DE LA *DORMITIO GRECQUE DU PSEUDO-JEAN**

Depuis longtemps déjà la critique s'interroge au sujet de la destination de la vaste production littéraire relative au sort final de Marie, mieux connue sous le nom de *Transitus Mariae*, ainsi qu'au sujet de sa fonction et de son statut dans le « corpus » que forme la littérature ancienne chrétienne.

Le présent propos voudrait tenter de restituer les *Transitus Mariae*, dans leur contexte, celui qui apparaît comme premier, à savoir la liturgie. En effet, la tendance, fort fâcheuse d'ailleurs, et qui de fait ne repose que sur une mention dans le *Décret de Gélase*, que l'on a de classer ces textes parmi les apocryphes du Nouveau Testament, fait perdre de vue quelle a été véritablement, pour la plupart, leur destination, leur raison d'être si l'on préfère: c'est-à-dire, très vraisemblablement, la lecture dans un cadre liturgique monastique, mais aussi cathédral.

C'est ce que l'on va tâcher de démontrer au cours de cette étude qui se répartira en deux moments: le premier sera consacré à une brève enquête dans les homéliaires où se rencontrent ces textes; le second à une courte analyse d'un écrit sur le sort final de Marie.

On a ajouté dans cette version une annexe où l'on trouvera une liste provisoire des manuscrits de la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean*, qui ne figure pas dans la première.

I. L'ENQUÊTE DANS LES HOMÉLIAIRES

Lorsqu'on examine dans quels types de manuscrits se trouvent les *Transitus Mariae*, on se rend compte qu'ils sont bien souvent transmis, mais pas toujours, dans des homéliaires.

* Déjà publié dans *Orientalia Christiana Periodica* [Rome] 59 (1993), p. 403-425.

Ceci peut paraître normal, mais pas tant si l'on considère ces textes comme des apocryphes, c'est-à-dire comme des écrits théoriquement mis à l'index ou à l'écart — en tout cas considérés comme différents des canoniques.

En Occident, pour les *Transitus Mariae*, si cette mise à l'index ou à l'écart avait vraiment eu lieu, elle ne l'aurait été qu'à partir de ce que l'on appelle le *Décret de Gélase*¹. Or, de l'avis général des savants qui se sont intéressés à ce document, il s'agirait d'un texte privé²: autrement dit, l'attribution du qualificatif «apocryphe» au livre du *Transitus Mariae* ne serait pas nécessairement une mesure officielle, il s'agirait du jugement d'un particulier qui comme tel n'engagerait que lui — d'ailleurs, ce n'est qu'au IX^e siècle que le *Décret de Gélase* pénétrera dans les collections canoniques. Quoi qu'il en soit, en Orient, on ne connaît guère un fait semblable: Photius, par exemple, ne dit rien au sujet de la littérature sur le sort final de Marie qu'il a dû pourtant connaître.

En ce qui concerne l'utilisation des apocryphes dans la liturgie, la question se pose de manière radicalement différente en Occident et en Orient. En Occident, l'Eglise, à cause de l'affaire de Priscillien et des priscillianistes, a assez vite essayé d'interdire l'utilisation des extra-canoniques dans la liturgie. En Orient, l'Eglise, plus laxiste, mais surtout plus divisée, a laissé faire et les écrits extra-canoniques ont pénétré dans la liturgie.

L'examen des homéliaires n'est jamais dénué d'intérêt. Dans le cas présent, il sera surtout révélateur de la fonction liturgique des *Transitus Mariae*, du moins pour le principal d'entre eux. C'est pourquoi, on présentera plusieurs homéliaires: les premiers appartiennent à la tradition grecque; les seconds à la tradition arménienne.

Auparavant, il faut souligner que les homéliaires n'ont fait l'objet que de trop rares recherches³: c'est un domaine où il reste en effet beaucoup à faire.

¹ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, «Les *Transitus Mariae* sont-ils vraiment des apocryphes?», dans *Studia Patristica XXV, Eleventh International Conference on Patristic Studies, Oxford 19-24 August 1991*, Louvain, 1993, p. 122-128 (= VIII dans ce volume).

² C'est notamment l'opinion de E. VON DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, Leipzig, 1912, p. 348: voir aussi sur ce point E. AMANN, dans *Revue biblique* 10 (1913), p. 604.

³ Pour une introduction générale, on peut se référer à H. BARRÉ — R. GRÉGOIRE, «Homéliaires», dans *Dictionnaire de spiritualité* 7 (1969), col. 597-617.

Les homéliaires mariaux, pour leur part, n'ont été que fort peu étudiés. On peut citer V. Laurent qui a décrit un panégyrique marial⁴ : il s'agit du manuscrit de Paris BN Coislin gr. 274, copié au XVII^e siècle, dans lequel est transmis un homélaire bien plus ancien, probablement du XIV^e siècle. Ce codex contient des pièces pour les fêtes mariales de la Nativité (8 septembre), de la Présentation (21 novembre), de la Purification (2 février), de l'Annonciation (25 mars) et de l'Assomption (15 août). Il ne contient que des homélies et aucun récit hagiographique. Pour la fête du 15 août, le programme est le suivant : André de Crète, homélies 3, 2 et 1 ; Jean de Damas, homélies 2, 1 et 3 ; enfin l'homélie de Modeste de Jérusalem.

Il faut aussi attirer l'attention sur un homélaire fort ancien pour les fêtes en l'honneur de Jésus et de Marie. Il s'agit du manuscrit Sinaïticus gr. 491, de la fin du VIII^e ou du début du IX^e siècle, qui, outre le *Protévangile de Jacques*, fournit le texte unique d'une homélie de Théoteknos de Livias sur l'assomption⁵ : il s'agit d'une pièce qui est considérée par son éditeur, A. Wenger, comme la plus ancienne homélie sur le sort final de Marie — elle daterait de la fin du VI^e ou du début

D'un point de vue méthodologique, la consultation des travaux sur les homéliaires latins, dont il ne sera pas question ici, est néanmoins utile : R. GRÉGOIRE, *Les homéliaires du Moyen Age. Inventaire et analyse des manuscrits*, Rome, 1966 ; R. GRÉGOIRE, *Homéliaires liturgiques médiévaux. Analyses de manuscrits*, Spolète, 1980 (ce dernier reprend, en les modifiant, certaines données du premier).

En ce qui concerne les homéliaires grecs, il existe bien sûr l'indispensable travail de A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, I–III, Leipzig, 1937–1952 (TU 50–52), utilement complété par les recherches de F. PASCHKE, « Überblick über die hagiographischen und homiletischen Textsammlungen der griechischen Kirche », dans *Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge*, Berlin, 1966, p. 81–108 et de L. PERRIA, *I manoscritti citati da Albert Ehrhard*, Rome, 1979. Il faut aussi relever une excellente recension de l'ouvrage d'Albert Ehrhard par C. MARTIN, « Aux sources de l'hagiographie et de l'homilétique byzantines », dans *Byzantium* 12 (1937), p. 347–362.

Enfin, pour l'homilétique orientale, il convient de mentionner un précieux article de R. GRÉGOIRE, « Les homéliaires liturgiques des Eglises d'Orient », dans *Melto* 4 (1970), p. 37–53.

⁴ V. LAURENT, « L'homiliaire marial du Coislin gr. 274 et l'activité paléographique du métropolitain de Méthymne Gabriel Summaripa », dans *Revista Arhivelor* 6 (1945), p. 145–155. Observons que ce manuscrit est déjà signalé par A. EHRHARD, *op. cit.*, II, Leipzig, 1938, p. 205.

⁵ A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle, Etudes et documents*, Paris, 1955, p. 96–99, donne une description détaillée de ce manuscrit qui est déjà décrit par A. EHRHARD, *op. cit.*, II, Leipzig, 1938, p. 195–197.

du VII^e siècle⁶, et elle serait donc antérieure aux trilogies homilétiques d'André de Crète, de Jean de Damas et de Germain de Constantinople⁷. On devine par conséquent l'importance d'un tel manuscrit qui, de plus, est si ancien.

A. *Les homéliaires de la tradition grecque*

Trois homéliaires seront principalement considérés : ils figurent parmi les plus anciens témoins connus fournissant le texte de la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* : il s'agit de trois manuscrits déposés à la Bibliothèque Vaticane. En outre, on va présenter aussi un homélaire qui, lui, contient le texte du *Discours sur la dormition de la Vierge de Jean de Thessalonique* : il s'agit d'un manuscrit déposé à la Bibliothèque Nationale de Vienne.

Seuls les programmes que ces manuscrits présentent pour la fête du 15 août vont faire l'objet de cet examen : on laissera par conséquent de côté les autres pièces qu'ils peuvent contenir.

Programme au 15 août dans le Vatican gr. 455⁸ :

- Koimesis. Homélie d'André de Crète.
- Koimesis. Homélie d'André de Crète.
- Koimesis. Homélie d'André de Crète.
- Koimesis. Homélie de Germain de Constantinople.
- Koimesis. Homélie de Jean de Damas.
- Koimesis. Homélie de Jean de Damas.
- Koimesis. Récit de Jean le Théologien.

Origine du ms. : inconnue.

Date du ms. : IX^e–X^e siècle.

Type de ms. : Panégyrique semestriel.

Dans le programme du Vaticanus gr. 455, la *Dormitio du Pseudo-Jean* vient à la suite d'une série d'homélies sur le sort final de Marie : les trois d'André de Crète, une de Germain de Constantinople (BHG 1119b) et deux de Jean de Damas.

⁶ Voir A. WENGER, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 103.

⁷ CANT 107 (= BHG 1115, 1122); CANT 108 (= BHG 1114, 1097); CANT 109 (= BHG 1119, 1135, 1155).

⁸ Voir A. EHRHARD, *op. cit.*, II, Leipzig, 1938, p. 113–119.

Programme au 15 août dans le Vatican gr. 1671⁹:

Koimesis. Récit de Jean le Théologien.
 Koimesis. Homélie de Théodore Studite.
 Koimesis. Homélie d'André de Crète.
 Koimesis. Homélie d'André de Crète.
 Koimesis. Homélie d'André de Crète.
 Koimesis. Homélie de Jean de Damas.
 Koimesis. Homélie de Jean de Damas.

Origine du ms.: Copié au monastère du Studion à Constantinople.

Date du ms.: X^e siècle.

Type de ms.: Ménologe prémétaphrastique du mois d'août.

Dans le programme du Vaticanus gr. 1671, la *Dormitio du Pseudo-Jean* précède la série d'homélies parmi lesquelles on retrouve celles d'André de Crète et de Jean de Damas, toutefois la pièce de Germain de Constantinople est remplacée par celle de Théodore Studite.

Programme au 15 août dans le Vatican gr. 1633¹⁰:

Koimesis. Récit de Jean le Théologien.
 Koimésis. Homélie d'André de Crète.
 Koimésis. Homélie d'André de Crète.
 Koimésis. Homélie d'André de Crète.

Origine du ms.: inconnue.

Date du ms.: X^e-XI^e siècle.

Type de ms.: Panégyrique annuel italo-grec.

Le programme que présente le Vaticanus gr. 1633 est bref: la *Dormitio du Pseudo-Jean* est suivie de la trilogie homilétique d'André de Crète, le premier panégyriste grec d'origine palestinienne, sur le sort final de Marie.

Passons maintenant à un manuscrit qui contient notamment le *Discours sur la dormition de la Vierge de Jean de Thessalonique*.

⁹ Voir A. EHRHARD, *op. cit.*, I, Leipzig, 1937, p. 113-119.

¹⁰ Voir A. EHRHARD, *op. cit.*, II, Leipzig, 1938, p. 134-142.

Programme au 15 août dans le Vienne hist. gr. 45¹¹:

Koimesis. Discours de Jean de Thessalonique.
 Koimesis. Homélie d'André de Crète.
 Koimesis. Homélie d'André de Crète.
 Koimesis. Homélie d'André de Crète.
 Koimesis. Homélie de Germain de Constantinople.
 Koimesis. Homélie de Germain de Constantinople.
 Koimesis. Homélie de Germain de Constantinople.
 Koimesis. Homélie de Jean de Damas.
 Koimesis. Homélie de Jean de Damas.
 Koimesis. Homélie de Jean de Damas.

Origine du ms.: Copié à Constantinople.

Date du ms.: XI^e siècle.

Type de ms.: Ménologe du mois d'août.

Dans ce manuscrit de Vienne, le *Discours de Jean de Thessalonique*, qui remplace la *Dormitio du Pseudo-Jean*, précède les trilogies homilétiques d'André de Crète, de Germain de Constantinople et de Jean de Damas. C'est, si l'on peut dire, un programme complet, classique même, qui se rencontre tout particulièrement dans les homéliaires fournissant le texte de Jean de Thessalonique: n'oublions pas, en effet, que le but avoué de l'archevêque de Thessalonique (première moitié du VII^e siècle) a été de remplacer un écrit qualifié d'apocryphe, peut-être celui du Pseudo-Jean.

En tout cas, les programmes de nombreux manuscrits paraissent avoir respecté cet objectif.

Une comparaison de ces programmes est-elle pertinente, et surtout peut-elle aider à situer la *Dormitio du Pseudo-Jean* dans son milieu de vie, son *Sitz im Leben* (naissance, destination, croissance, fonction)?

Il faut reconnaître qu'une telle comparaison n'est convaincante que sur un seul point: la fonction liturgique de ce texte.

Quant à la composition programmatique, elle semble répondre à un ordre plus ou moins précis: le récit de Jean le Théologien est accompagné d'un nombre variable d'homélies d'André de Crète, de Germain de Constantinople et de Jean de Damas. L'introduction d'une homélie de Théodore Studite dans ce type de programme est assez rare: le cas

¹¹ Voir A. EHRHARD, *op. cit.*, I, Leipzig, 1937, p. 682–688.

du Vaticanus gr. 1671 se comprend quand on sait que ce manuscrit a été copié au monastère du Studion à Constantinople, dont l'auteur de la pièce est le fondateur. Il en est de même dans le dernier manuscrit examiné, à la différence que le récit de Jean le Théologien est remplacé par le discours de Jean de Thessalonique, comme cela est fréquemment le cas dans les manuscrits qui contiennent ce texte. Il est possible que le Vaticanus gr. 1633, qui ne contient que des homélies d'André de Crète, fournisse un programme qui soit premier par rapport aux autres. La trilogie homilétique d'André de Crète étant plus ancienne que celles de Germain de Constantinople ou de Jean de Damas. Mais on le voit, l'argument est faible. En revanche, il n'est pas impossible que le Vienne hist. gr. 45, qui contient les trilogies homilétiques des trois docteurs de la dormition, présente une forme programmatique achevée.

Ces constatations descriptives conduisent-elles à des remarques critiques? Permettent-elles de serrer de plus près l'histoire du milieu de vie du texte? En d'autres termes, une comparaison programmatique aide-t-elle à mieux comprendre le milieu de diffusion et de transmission d'un texte?

Un article récent de Michel van Esbroeck, mais relatif à un manuscrit syriaque, tendrait à répondre positivement à ces questions¹².

B. *Les homéliaires de la tradition arménienne*

Les homéliaires arméniens ont fait récemment l'objet d'études de la part de Charles Renoux¹³, de Jean Muyldermans¹⁴, mais aussi de Michel van Esbroeck et d'Ugo Zanetti¹⁵.

On examinera principalement le programme au 15 août que présente le manuscrit Paris BN arm. 110. Mais, il ne faut pas perdre de

¹² M. VAN ESBOECK, «Le manuscrit syriaque Nouvelle Série 4 de Leningrad (V^e siècle)», dans *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux*, Genève, 1988, p. 211–219.

¹³ C. RENOUX, «Casoc' et Tonakan arméniens. Dépendance et complémentarité», dans *Ecclesia Orans* 4 (1987), p. 169–201; C. RENOUX, «Le Casoc', Typicon-Lectionnaire: origines et évolutions», dans *Revue des études arméniennes* 20 (1986–1987), p. 123–151.

¹⁴ J. MUYLDERMANS, «Note sur le Parisinus Arménien 110», dans *Revue des études arméniennes* 1 (1964), p. 101–120.

¹⁵ M. VAN ESBOECK – U. ZANETTI, «Le manuscrit Erévan 993. Inventaire des pièces», dans *Revue des études arméniennes* 12 (1977), p. 123–167; M. VAN ESBOECK, «Description du répertoire de l'homélaire de Mus (Maténadaran 7729)», dans *Revue des études arméniennes* 18 (1984), p. 237–280.

vue que bien d'autres manuscrits arméniens ont des programmes identiques ou presque identiques.

Programme au 15 août dans le Paris BN arm. 110¹⁶:

Lettre de Denys l'Aréopagite à Tite (BHO 642).

Jean Chrysostome, Sur la Vierge (l'homélie est probablement de Proclus)¹⁷.

Transitus Mariae (BHO 640–641).

Histoire de l'assomption de la Théotokos et de l'image de Hogeac' Vank' (BHO 662).

Origine du ms.: Jérusalem.

Date du ms.: 1194.

Type de ms.: Homélaire.

Le programme du manuscrit arménien 110 de la BN de Paris propose les lectures suivantes: la *Lettre de Denys l'Aréopagite à Tite*, un apocryphe connu seulement en arménien; une homélie attribuée à Jean Chrysostome, en fait un Pseudo-Chrysostome que la recherche moderne réattribue à Proclus de Constantinople; le *Transitus Mariae arménien*, encore un apocryphe; enfin une *Lettre d'un Pseudo-Moïse de Chorène à Sahak Arcruni sur l'image de la Théotokos de Hogeac' Vank'*, une tradition fondatrice d'un monastère et lieu saint en Arménie.

Il faut remarquer qu'un autre manuscrit, le Erévan, Maténadaran 7729, présente un programme presque similaire. Il y a seulement inversion dans l'ordre des lectures: le *Transitus Mariae* venant avant l'homélie pseudo-chrysostomienne.

Ces mêmes lectures se retrouvent aussi de manière presque semblable dans le Erévan, Maténadaran 993 (de 1456):

- f. 339. Lettre de Denys l'Aréopagite à Tite (BHO 642);
- f. 340. Transitus Mariae (BHO 640–641);
- f. 437. Histoire de l'assomption de la Théotokos et de l'image de Hogeac' Vank' (BHO 662).

¹⁶ Voir C. RENOUX, «*op. cit.*», dans *Ecclesia Orans* 4 (1987), p. 197.

¹⁷ Cette pièce (CPG 5804 = BHG 1134) ne relève pas en principe de la fête de la Dormition et de l'Assomption mais de celle de la Mémoire de la Theotokos.

Notons que la dernière pièce ne figure pas au 15 août, mais qu'elle est copiée presque à la fin du manuscrit, comme si elle avait été oubliée¹⁸.

Programme au 15 août dans le Erévan, Maténadaran 7729¹⁹:

Lettre de Denys l'Aréopagite à Tite (BHO 642).

Transitus Mariae (BHO 640–641).

Jean Chrysostome, Sur la Vierge (l'homélie est probablement de Proclus)²⁰.

Histoire de l'assomption de la Théotokos et de l'image de Hogeac' Vank' (BHO 662).

Origine du ms.: Arménie.

Date du ms.: 1200–1204

Type de ms.: Homélaire.

Signalons par la même occasion un manuscrit, le Paris BN arm. 117 qui est daté de 1307 et a été copié en Crimée²¹, qui contient des lectures exceptionnellement rares, comme les versions arméniennes de l'homélie sur la dormition de Marie attribuée à Jacques de Saroug et de l'*Epitomé du Discours sur la dormition de la Sainte Vierge de Jean de Thessalonique*, pièces encore non publiées.

Le même manuscrit fournit aussi le texte apparemment unique d'une homélie sur la dormition de Marie attribuée à Jean Chrysostome, en fait un Pseudo-Chrysostome: ce dernier vient d'être édité par M. van Esbroeck²².

Rappelons que les homéliaires arméniens, tout comme les lectionnaires, sont d'un intérêt majeur pour la connaissance de la liturgie palestinienne antérieure au X^e siècle. Les recherches de C. Renoux sur les lectionnaires et homéliaires arméniens ont démontré leur mutuelle

¹⁸ A ce sujet, voir M. VAN ESBROECK – U. ZANETTI, «*op. cit.*», dans *Revue des études arméniennes* 12 (1977), p. 157 et 164.

¹⁹ Voir M. VAN ESBROECK, «*op. cit.*», dans *Revue des études arméniennes* 18 (1984), p. 274.

²⁰ Voir plus haut, p. 204, n. 16.

²¹ Pour une description, voir F. MACLER, *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Paris, 1908, p. 59–60.

²² M. VAN ESBROECK, «Une homélie arménienne sur la Dormition attribuée à Chrysostome», dans *Oriens christianus* 74 (1990), p. 199–233.

dépendance et complémentarité, ainsi que l'influence de la liturgie hagiopolite qui n'est plus à démontrer²³.

C. Autres cas dans d'autres traditions orientales

D'autres traditions linguistiques permettent de telles approches. On peut citer en exemple des manuscrits arabes où la même structure se rencontre :

- dans le Vaticanus arabe 698, daté du XIV^e siècle, aux folios 51v–84v on trouve une *Dormitio*, précédée aux folios 41v–48v d'une homélie sur l'assomption de Marie attribuée à Théophile de Landra et suivie aux folios 85–102 d'un sermon sur l'assomption de la Vierge attribué à Théodose d'Alexandrie;
- dans le Paris BN arabe 150, daté de 1606, la *Dormitio* que l'on trouve aux folios 157v–170v, est suivie aux folios 171–192v, d'une homélie sur l'assomption de la Vierge attribuée à Cyrille de Jérusalem.

Les exemples de la sorte pourraient se multiplier en ce qui concerne la tradition littéraire arabe sur le sort final de Marie : voir encore les manuscrits Saint Macaire 381 (Hag. 15); Musée copte 730 (Hist. 486).

Il faut souligner qu'une enquête de ce type n'est guère envisageable pour tous les textes, ni dans toutes les traditions linguistiques.

Dans la tradition syriaque, par exemple, elle est plus difficile. Les manuscrits syriaques qui transmettent certains *Transitus Mariae* sont très anciens, ils datent de la fin du V^e ou du début du VI^e siècle. De ce fait, ils ne présentent pas nécessairement de programme original : ils fournissent des textes soit fragmentaires, soit complets, mais qui dans un cas comme dans l'autre figurent dans un manuscrit composite.

C'est le cas notamment du manuscrit Londres BL Add. 14484 dont le programme actuel est le suivant :

- f. 1–8 : *Dormitio* fragmentaire (écriture de la fin du V^e ou du début du VI^e s.);
- f. 9–11 : *Dormitio* fragmentaire (écriture du X^e ou du XI^e s.);
- f. 12a–14b : Protévangile de Jacques (écriture du VI^e s.);

²³ Voir plus haut, p. 203, n. 12.

- f. 14b–16a: Évangile de l'Enfance du Pseudo-Thomas (écriture du VI^e s.);
- f. 16a–45a: *Dormitio* complète (écriture du VI^e s.).

Les trois dernières pièces de ce manuscrit composite sont apparemment de la même main²⁴.

D'autre part, dans les manuscrits, les récits et les homélies sur le sort final de Marie ne figurent apparemment jamais ensemble: voir par exemple le cas du Londres BL Add. 12165, volumineux homélaire liturgique jacobite, qui ne contient strictement que des homélies, dont notamment pour le 15 août, le sermon sur la dormition attribué à Jacques de Saroug²⁵. Cela tient peut-être à la composition des manuscrits syriaques qui semblent séparer les genres homilétique et hagiographique, les *Transitus* relevant alors de ce dernier.

D. Conclusion

Par conséquent, on doit constater que les récits du *Transitus Mariae* sont bien souvent précédés, encadrés ou suivis par des homélies sur le sort final de Marie.

Sans vouloir généraliser les conclusions de ces analyses, il faut bien reconnaître, en ce qui concerne la littérature qui nous occupe, que ces homélaïres présentent les caractéristiques suivantes:

1. les *Transitus Mariae* figurent en date du 15 août, ils ont donc été utilisés pour la célébration qui a lieu en ce jour;
2. ils sont précédés, encadrés ou suivis d'homélies sur le sort final de Marie qui sont lues au cours de la célébration du 15 août.

On peut donc difficilement mettre en doute l'hypothèse que ces *Transitus Mariae* aient pu servir de lecture liturgique lors de la fête du 15 août. La fonction liturgique de ces écrits se trouve confortée, en tout cas d'une certaine manière, par l'enquête dans les homélaïres.

Ajoutons qu'un texte grec sur le sort final de Marie, l'*Épitomé du Discours sur la dormition de la Sainte Vierge de Jean de Thessalonique*,

²⁴ Voir W. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum...*, I, Londres, 1870, p. 98–100.

²⁵ Voir J.-M. SAUGET, « Pour une interprétation de la structure de l'homélaire syriaque: Ms. British Library Add. 12165 », dans *Ecclesia Orans* 3 (1986), p. 121–146.

a été retrouvé inséré dans un typicon. Il s'agit du typicon du manuscrit Patmos 266 qui appartient au rite dit cathédral de Constantinople; un document copié au X^e siècle reflétant, selon A. Baumstark, la liturgie de la capitale impériale au IX^e siècle²⁶. L'*Epitomé* de Jean de Thessalonique est introduite par la formule Δεὶ εἰδέναι. Cette formule, qui est utilisée couramment en liturgie, introduit soit des usages liturgiques, soit des lectures patristiques et hagiographiques. On connaît trois autres manuscrits de ce texte, ils sont tous postérieurs au Patmos 266 et ils sont tous introduits par la formule Δεὶ εἰδέναι. Une rapide enquête dans les programmes de ces manuscrits permettrait d'établir les contextes dans lesquels cet écrit se retrouve. La version de cette *Epitomé*, qui figure dans le Patmos 266, publiée d'ailleurs par A. Dimitrievskij²⁷, est écourtée. La question se pose donc pour savoir si cette *Epitomé* a été rédigée dans une optique strictement liturgique. C'est bien possible. En tout cas avec ce document, on a la preuve formelle de l'intrusion d'un soi-disant apocryphe dans la liturgie²⁸.

En ce qui concerne le système des lectures dans la liturgie grecque, il convient de souligner qu'il s'agit là d'un terrain encore bien peu défriché²⁹: les connaissances que l'on a dans ce domaine sont trop élémentaires pour permettre d'établir des règles et de tirer des conclusions.

Déjà, en 1832, Thilo a fait remarquer, avec beaucoup de justesse, et à propos du *Protévangile de Jacques*, un autre texte marial, soi-disant apocryphe, que les divers manuscrits connus sont en quelque sorte des livres liturgiques³⁰. En effet, le *Protévangile de Jacques* apparaît souvent, dans les manuscrits, au milieu de pièces homilétiques et hagio-

²⁶ Au sujet du typicon du Patmos 266, voir A. BAUMSTARK, «Das Typikon der Patmos-Handschrift 266 und die altkonstantinopolitanische Gottesdienstordnung», dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926), p. 98–111.

Le typicon du Patmos 266 appartient au rite dit cathédral de Constantinople: il s'agit d'un document copié au X^e siècle qui reflèterait, selon A. Baumstark, la liturgie de la capitale impériale au IX^e siècle.

²⁷ Voir A. DIMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgiceskikh rukopisej*, I. Τυπικά, Kiev, 1895, p. 104–105.

²⁸ Nous tenons à remercier André Lossky, de l'Université de Lausanne, pour ses précieuses indications sur la liturgie byzantine.

²⁹ P.-M. GY, «La question du système des lectures dans la liturgie byzantine», dans *Miscellanea liturgica in onore di S.E. il Cardinale Giacomo Lercaro*, II, Rome, 1967, p. 251–261. Voir aussi, P.-M. GY, «La Bible dans la liturgie au Moyen Age», dans *Bible de tous les temps*, IV. *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, 1984, p. 537–553. On doit aussi se reporter à C. RENOUX, «La lecture biblique dans la liturgie de Jérusalem», dans *Bible de tous les temps*, I. *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris, 1984, p. 399–420.

³⁰ Voir I.C. THILO, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, I, Leipzig, 1832.

graphiques, disposées pour l'usage liturgique, c'est-à-dire précédées d'indications relatives à la fête.

La question qui maintenant peut être posée est la suivante : les *Transitus Mariae* ont-ils été rédigés dans ce but ? Autrement dit, leur destination première a-t-elle toujours été la lecture liturgique ?

Bien des indices orientent à répondre positivement à cette question : pour cela, on présentera maintenant un des *Transitus* le plus célèbre dans l'Orient grec, en tout cas le plus utilisé dans la liturgie grecque, si l'on en juge à la richesse de sa tradition manuscrite, il s'agit de la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean*.

II. L'ANALYSE D'UN ÉCRIT SUR LE SORT FINAL DE MARIE

La *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* a été l'écrit sur le sort final de Marie le plus diffusé, et ce jusqu'à nos jours³¹.

Pour son étude, on procédera en deux étapes qui correspondent à deux types d'analyse :

- La 1^{ère} étape sera consacrée à l'analyse littéraire. Après un résumé et une structure de l'œuvre, la délimitation des espaces littéraires fera ressortir les différentes localisations qui les caractérisent.
- La 2^e étape sera consacrée à l'analyse liturgique. On essaiera de démontrer si les espaces littéraires correspondent à des espaces liturgiques.

Tout d'abord une question de vocabulaire : on distinguera entre les espaces littéraires (les scènes) et les espaces liturgiques (les stations) — le but d'une telle distinction est de parvenir à contrôler si les espaces scéniques correspondent aux espaces stationnels.

³¹ Il s'agit de CANT 101 = BHG 1055–1056.

Ce texte attend encore une édition critique moderne. On en trouvera une traduction dans S.C. MIMOUNI, « La Dormition de Marie du Pseudo-Jean. Introduction, traduction, annotation », dans F. BOVON – P. GEOLTRAIN (Ed.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, 1997, p. 163–188 et dans S.C. MIMOUNI – S.J. VOICU, *Les Dormitions de Marie dans l'Orient grec, choix de textes grecs introduits, traduits et annotés*, Paris, 2003, p. 31–60.

A. *Analyse littéraire*

Le texte de la *Dormitio du Pseudo-Jean* utilisé est celui édité naguère par Konstantin von Tischendorf³². Il s'agit d'un texte éclectique qui repose sur la collation de cinq manuscrits et sur la consultation de cinq autres manuscrits. Étant donné le grand nombre de *codices* qui sont censés contenir ce texte (entre 50 et 100 selon A. Wenger) et l'état actuel des recherches, on a choisi de baser encore ce travail sur l'édition de Tischendorf.

Remarquons que dresser la liste des manuscrits qui fournissent le texte de la *Dormitio du Pseudo-Jean* est un exercice périlleux. Deux exemples suffiront à comprendre les problèmes qui se posent :

1. le ms. Paris BN Coislin gr. 121 a un récit sur le sort final de Marie attribué à « Jean l'apôtre et théologien », en réalité il s'agit du Discours de Jean de Thessalonique ;
2. le ms. Vaticanus gr. 1982 contient aussi un récit sur le sort final de Marie, également attribué au « Théologien et évangéliste Saint Jean », là encore, l'attribution est erronée, il s'agit en réalité d'un *Transitus erraticus*, totalement différent de celui du Pseudo-Jean.

Il va de soi que le texte publié par Tischendorf ne rend pas compte de toutes les variantes que présentent les manuscrits : elles sont parfois importantes.

Sans compter que les choix de Tischendorf sont parfois étonnants. Par exemple, pour le paragraphe 48, quatre manuscrits offrent une version fort différente de celle choisie par l'éditeur et qui n'est représentée que par un seul manuscrit (le Munich 276), la voici : les apôtres sortent de Jérusalem portant le cercueil, soudain douze nuées lumineuses les soulèvent avec le corps de Marie pour les déposer au paradis — cette version ne considère pas le passage de Marie au tombeau : elle pourrait relever d'un milieu qui refuse l'idée de la mort de Marie et de son passage au tombeau.

A cette forme correspond aussi la version latine publiée par A. Wilmart³³. D'après M. Erbetta, malgré l'avis de K. von Tischendorf, une telle forme pourrait être l'originale³⁴.

³² K. VON TISCHENDORF, *Apocalypses Apocryphae*, Leipzig, 1866, p. 95–112.

³³ A. WILMART, « L'ancien récit latin de l'Assomption », dans *Analecta Regiensia. Extraits des manuscrits latins de la Reine Christine conservés au Vatican*, Vatican, 1933, p. 357–362.

³⁴ Voir M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2, Turin, 1984, p. 491.

On le voit, ce texte pose de nombreux problèmes issus des opinions doctrinales fort divergentes que transmettent les manuscrits, opinions qui reflètent des milieux différents et opposés.

Entrons maintenant, de plein pied, dans l'analyse littéraire de ce texte. Après un résumé de cette narration, on tentera d'en proposer une structure.

Résumé de l'œuvre

Le récit commence par une présentation de Marie se rendant tous les jours au Tombeau de Jésus à Jérusalem, bien qu'elle habite Bethléem. Un vendredi, l'archange Gabriel lui apparaît et lui annonce qu'elle doit partir de ce monde comme elle en avait fait la demande.

De retour en sa maison de Bethléem, elle demande à Jésus de lui permettre de revoir Jean et les autres apôtres. Comme elle s'inquiète que les juifs ne brûlent son corps, Jésus la rassure en lui disant que celui-ci ne sera pas soumis à la corruption.

Les apôtres encore vivants (Jean, Pierre, Paul, Thomas, Jacques et Marc) et ceux déjà décédés (André, Philippe, Luc, Simon le Cananéen et Thaddée) sont rassemblés autour de Marie, miraculeusement transportés sur des nuées. Tous (il s'agit de Jean, Pierre, Paul, Thomas, Marc, Jacques, Matthieu pour les vivants; la liste des morts n'est pas reprise, mais on trouve une incise au sujet de Barthélemy, alors que dans la liste précédente il n'est pas nommé) lui racontent d'où ils viennent et comment ils sont parvenus jusqu'à elle.

Des infirmes se groupent près de la maison de Marie; ceux qui l'invoquent sont miraculeusement guéris. Les juifs, jaloux de ces miracles, veulent donner l'assaut à la maison. Marie, avec les apôtres, est alors merveilleusement transportée de sa maison de Bethléem à celle de Jérusalem, tandis qu'un ange met à mal les assaillants.

Le dimanche suivant, l'Esprit Saint avertit les apôtres de l'imminence du départ de Marie. A la suite de quoi, Jésus apparaît à sa mère et lui annonce que son corps précieux va être transporté au paradis, tandis que son âme sera reçue dans les cieus, dans les trésors de son Père. A la demande des apôtres, Marie adresse à Jésus une prière pour le monde et spécialement pour ceux qui célébreront sa «mémoire». Jésus reçoit alors l'âme de Marie, les apôtres devant s'occuper de son corps.

Au cours des obsèques de Marie, un juif nommé Jéphonias essaie de profaner son corps: ses mains sont miraculeusement desséchées et restent attachées au cercueil, il les recouvrera par une invocation à Marie, Mère de Dieu.

Les apôtres déposent le corps de Marie dans un sépulcre neuf à Gethsémani. Durant trois jours, ils veillent auprès de son tombeau, écoutant des mélodies angéliques et sentant des parfums délicats. Au troisième jour, les chants cessent, à ce signe, les apôtres comprennent que Marie a été transportée au paradis (c'est la version du Munich 276).

Certains manuscrits s'accordent à faire transporter les apôtres au paradis en compagnie de Marie. Et même à les faire assister à une cérémonie de vénération des reliques (c'est-à-dire des restes) de Marie par Elisabeth, Anne et les saints de l'Ancien Testament.

On le constate, dans ce récit l'intervention du merveilleux ou du miraculeux, propre au genre hagiographique, est importante. On peut dire que l'irréel côtoie constamment le réel; que l'irréel est toujours la clé, le dénouement du réel. Par exemple, au désir de Marie de revoir les apôtres, le narrateur n'hésite pas à les réunir de manière merveilleuse, aussi bien les vivants que les disparus.

D'autre part, il faut souligner que Marie garde toujours l'initiative: elle demande à quitter le monde; elle souhaite la présence des apôtres; elle tient un rôle important de médiatrice auprès de Jésus.

Structure de l'œuvre

Une distribution en quatre actes se laisse entrevoir dans le cours du récit:

- 1^{er} acte: l'annonce de l'ange à Marie (§ 1 à 3) — c'est le plus court, il introduit et présente le récit;
- 2^e acte: l'arrivée des apôtres auprès de Marie (§ 4 à 31) — c'est le plus développé;
- 3^e acte: le départ de Marie (§ 32 à 45);
- 4^e acte: les obsèques de Marie (§ 46 à 50).

Les actes 3 et 4 sont les plus importants: ils sont essentiels au récit et ils fournissent les indications doctrinales sur le sort final de Marie.

Une analyse structurale de ce récit, ainsi distribué, pourrait donner, à travers ce schéma, le résultat suivant:

Annonce de l'ange à Marie
(ciel)

Départ de l'âme de Marie
(ciel)

Obsèques du corps de Marie
(terre)

Arrivée des apôtres
(terre)

Cette analyse, aussi succincte soit-elle, montre que l'annonce de l'ange à Marie impose, en quelque sorte, l'arrivée des apôtres afin qu'ils puissent s'occuper des obsèques du corps, Jésus se chargeant de l'âme. Jésus est l'adjuvant qui intervient à tous les stades du récit : au 1^{er} acte, l'ange transmet le message de Jésus à Marie ; au 2^e acte, il la tranquillise ; au 3^e acte, il assure le départ de son âme ; au 4^e acte, il garantit les obsèques de son corps et sa translation au paradis.

Dans chaque acte, les juifs apparaissent de manière négative : en acte 1, ils se plaignent des visites assidues de Marie au tombeau de Jésus ; en acte 2, ils sont irrités à cause des miracles réalisés par Marie ; en acte 3, ils essaient d'incendier la maison de Marie ; en acte 4, l'un d'entre eux, du nom de Jéphonias, tente d'outrager le cercueil de Marie. Leur réaction est présentée de façon *crescendo* : la plainte devient irritation ; de la maison, on veut attenter au corps de Marie. L'hostilité des juifs contraste avec la modération du gouverneur romain (voir § 30 et 36). Il est bien entendu que cette particularité littéraire, qui n'est pas essentielle à la narration, s'inscrit dans le cadre des polémiques entre chrétiens et juifs et relève du genre des *Adversus Iudaeos*. On peut souligner que le fait que cette caractéristique revient à chaque acte est un argument en faveur d'une lecture qui se déroulait en plusieurs temps, au cours desquels on rappelait chaque fois l'attitude négative des juifs à l'égard de Marie.

Chaque acte est localisé en un lieu particulier : l'annonce de l'ange se passe à Jérusalem ; l'arrivée des apôtres à Bethléem ; le départ et les obsèques de Marie, de nouveau à Jérusalem. Aucune précision topographique n'est fournie au sujet des maisons de Marie, il est seulement dit qu'elles se trouvent à Bethléem et à Jérusalem. Le tombeau de Marie, quant à lui, est situé à Gethsémani, donc de manière précise — il ne serait pas impossible que cette absence de précision dans les localisations, en dehors de Gethsémani, puisse relever d'un état tardif du texte, d'une époque où toute la liturgie du 15 août s'est déroulée uniquement à Gethsémani. Il n'est jamais question d'un lieu de culte explicite ou implicite. Toutefois, le récit est fortement marqué par les encensements (voir § 1, 8, 9, 26, 38), qui lui donnent « une forte saveur liturgique », selon l'expression de M. van Esbroeck³⁵. Remarquons de

³⁵ Voir M. VAN ESBRÖECK, « Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle », dans *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, Genève, 1981, p. 269.

plus que les encensements ont toujours lieu à l'occasion d'une prière et sur ordre de Marie, sauf au § 1 où elle officie elle-même.

L'annonce de Gabriel à Marie a lieu au tombeau de Jésus; sans plus de précision. Dans d'autres textes sur le sort final de Marie, l'annonce a lieu au Mont des Oliviers.

La structure du récit laisse apparaître une organisation très définie, réalisée dans un but précis: à savoir une lecture liturgique, peut-être dans le cadre d'une liturgie stationnale.

B. *Analyse liturgique*

Les espaces littéraires de la *Dormitio du Pseudo-Jean* coïncident à quatre espaces liturgiques de Jérusalem où se sont déroulées les célébrations commémorant la fin de Marie.

Pour mémoire, on rappellera que la *Dormitio du Pseudo-Jean* se laisse facilement distribuer en quatre espaces littéraires qui correspondent à quatre espaces liturgiques, qui sont:

1. l'espace littéraire de l'annonce à Marie est situé à Jérusalem;
2. celui de l'arrivée des apôtres à Bethléem/maison;
3. celui de la mort de Marie à Jérusalem/maison;
4. celui de l'ensevelissement de Marie à Jérusalem/tombeau.

Les stations mariales que l'on va rapidement présenter sont donc celles de Jérusalem, de Bethléem, de Jérusalem/maison et de Jérusalem/tombeau; elles relèvent toutes, précisons-le, des traditions sur le sort final de Marie qui y sont attachées.

Auparavant, sans trop s'étendre, il ne sera pas inutile de donner des éléments d'introduction sur les questions de stations et de processions.

Eléments sur les questions de stations et de processions

Il est bien évident que ces deux questions entretiennent des rapports étroits: les liturgies stationnale et processionnelle dépendent l'une de l'autre, du moins en Orient.

En ce qui concerne la *liturgie stationnale*, l'ouvrage de John F. Baldovin, paru récemment à Rome, est devenue la référence première³⁶. L'auteur examine la liturgie stationnale à Jérusalem, à Rome et à

³⁶ J.H. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Rome, 1987.

Constantinople ; puis les caractères d'un tel culte dans le milieu urbain. La présentation de cet auteur est essentiellement descriptive : les sources sont discutées mais aucune critique véritable n'est apportée. J.F. Baldovin parle des stations mariales mais ne dit rien au sujet d'une liturgie processionnelle. De fait, le sujet dont il est question ici est pratiquement passé sous silence, l'auteur, signale seulement : 1. qu'après la reconstruction de l'église de la Sainte Sion par Modeste, la tradition de la dormition de la Vierge y a été fixée ; 2. au cours de l'examen du *Lectionnaire arménien*, la mention au 15 août de la célébration d'une fête de la mémoire de Marie au deuxième mille de Bethléem ; 3. au cours de l'examen du *Lectionnaire géorgien*, la mention au 15 août de la célébration d'une fête de la dormition de Marie dans l'église de Gethsémani³⁷.

Dans un article récent, M. van Esbroeck s'est intéressé à la liturgie mariale stationnale de Constantinople aux VI^e et VII^e siècles, et l'a rapprochée de celle de Jérusalem³⁸.

Mais étant donné les changements intervenus dans la Ville Sainte à la suite de la conquête et de l'occupation perse de 614, il est difficile de projeter la liturgie du VII^e siècle au VI^e siècle. Par exemple : après la restauration liturgique de Modeste, qui date de 629/630, on localise la tradition de la maison de Marie (lieu de la dormition) à Sion et non plus à Gethsémani et au Kathisma. Encore que les sources ne soient pas unanimes sur ce point, selon qu'elles sont antérieures ou postérieures à la domination perse en Palestine : les sources antérieures paraissent inclure la station au Kathisma alors que les sources postérieures ne considèrent que la station à Sion. Ce changement peut s'expliquer par l'insécurité qui règne alors sur la route entre Jérusalem et Bethléem, après le départ des Perses, à cause des nombreuses infiltrations des Arabes musulmans : c'est ce que rapporte Sophrone de Jérusalem dans un de ses sermons (CPG 7637/PG 87, col 3201–3212) qui, empêché de célébrer la Nativité à Bethléem, officie à Sainte-Marie-la-Neuve — la première incursion des Arabes islamiques en Palestine est datée de 629/630 mais à partir de 634/635, Jérusalem est isolée du reste de la Palestine et la ville ne capitulera qu'en 638.

³⁷ Voir J.H. BALDOVIN, *op. cit.*, Rome, 1987, p. 50, p. 71, p. 79.

³⁸ M. VAN ESBRÖECK, « Le culte de la Vierge de Jérusalem à Constantinople aux 6^e–7^e siècles », dans *Revue des études byzantines* 46 (1988), p. 181–190.

En ce qui concerne la *liturgie processionnelle*, pour Jérusalem, on ne dispose d'aucune étude particulière³⁹.

Après ces préliminaires, abordons maintenant l'examen schématique des diverses stations mariales distinguées et auxquelles la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* ferait explicitement ou implicitement référence⁴⁰.

La station de Jérusalem

Il s'agit de la station où a lieu l'annonce de l'ange à Marie au sujet de son départ prochain. Dans la *Dormitio du Pseudo-Jean*, il est seulement question de Jérusalem, sans plus de précision — la mention du saint sépulcre de Jésus (§ 1) ne renvoie pas à une localisation précise : dans le texte, en effet, il est question de τῶε ἀγίωε μνήματι et non pas d'Anastasis (site traditionnel du tombeau de Jésus). Dans d'autres textes, mais non dans tous, la scène est localisée au Mont des Oliviers. Il est possible que cette localisation soit à prendre en compte pour situer le 1^{er} acte de notre texte.

Cette hypothèse est d'autant plus envisageable, que la liturgie d'ouverture de la fête du 15 août se serait déroulée dans l'église de Gethsémani ; lieu où on localisa d'abord la tradition de la maison de Marie, avant d'y fixer la tradition de son tombeau. Auquel cas, la procession serait partie de Gethsémani pour y revenir après un crochet par Bethléem. Il n'est pas rare que les liturgies stationnelles partent et reviennent au même endroit.

La station de Bethléem

C'est la station où a lieu la réunion miraculeuse des apôtres autour de Marie. Le texte de la *Dormitio du Pseudo-Jean* ne donne pas de précision, ni sur le nom de la station, ni sur sa distance par rapport à

³⁹ Aussi est-on obligé de se reporter à des travaux d'épistémologie comme ceux de P. DONCOEUR, « Sens humain de la procession », dans *Maison Dieu* 43 (1955), p. 29–36, de H.-I. DALMAIS, « Note sur la sociologie des processions », dans *Maison Dieu* 43 (1955), p. 37–42 et de A.-G. MARTIMORT, « Les diverses formes de procession dans la liturgie », dans *Maison Dieu* 43 (1955), p. 43–73.

On peut aussi se référer à un article intéressant qui porte sur les processions à Constantinople, voir R. JANIN, « Les processions religieuses à Byzance », dans *Revue des études byzantines* 24 (1966), p. 68–88.

⁴⁰ Pour de plus amples informations sur ce point, voir maintenant S.C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995, p. 118–127.

Jérusalem ou à Bethléem, comme le font en revanche certains documents liturgiques.

Les sources liturgiques géorgiennes nous renseignent sur l'existence d'une liturgie mariale en l'église du Kathisma situé au troisième mille entre Jérusalem et Bethléem. On peut raisonnablement estimer que la station de Bethléem a été localisée en ce lieu, assez connu par ailleurs dans les sources littéraires.

La station de Jérusalem/maison

Il s'agit de la station où a lieu le départ de Marie, après une apparition de Jésus. Là encore, le texte ne donne aucune précision ; aussi, en est-on réduit à des hypothèses.

Au VII^e siècle, la maison de la dormition de Marie est localisée au Mont Sion, la station liturgique, qui l'historicise, est fixée dans l'église de la Sainte-Sion. On sait, par ailleurs, que cette station liturgique réunissait les anciennes stations de Bethléem et de Jérusalem, celles que nous venons de voir. La question qui se pose alors est la suivante : où a été localisée, aux V^e et VI^e siècles, l'ancienne tradition de la maison de Marie à Jérusalem ? Certains faisceaux permettent de penser qu'elle a été située à Gethsémani, là où a été fixée, par la suite, la tradition du tombeau de Marie.

En effet, au V^e siècle, on connaît à Gethsémani l'existence d'une église dédiée à Marie. Il n'est pas encore question d'une tradition du tombeau, et des indices, fournis par certains manuscrits des *Actes de Jean du Pseudo-Prochore*, autorisent à penser à une tradition de la maison. C'est à Gethsémani où s'est déroulée la première liturgie mariale de la Ville Sainte ; c'est effectivement dans cette église qu'Hésychius de Jérusalem, peu avant le concile d'Ephèse de 431, prononce une ou deux homélies en l'honneur de Marie. Après 451, à la suite du concile de Chalcédoine, l'église de Gethsémani tombe aux mains des monophysites ; Juvénal et ses partisans s'enfuient et construisent l'église du Kathisma où est alors localisée la tradition de la maison de Marie. Quelques années après Juvénal récupère sa charge épiscopale, mais il est possible que l'église de Gethsémani soit restée entre les mains des monophysites, d'ailleurs le Mont des Oliviers deviendra un bastion de ce parti, comme en témoigne la *Vie de Pierre l'Idéote*, rédigée dès la fin du V^e siècle. C'est en tout cas, une manière d'expliquer l'existence de deux traditions de la maison de Marie, l'une à Jérusalem, l'autre à Bethléem. Au VI^e siècle, à cause du conflit christologique entre les

partisans monophysites de Sévère d'Antioche et de Julien d'Halicarnasse sur la corruptibilité et l'incorruptibilité du corps de Jésus et de ses retombées sur la question du corps de Marie, on commence, afin de prouver l'existence réelle de Marie et donc de sa mort, à localiser une tradition du tombeau de Marie à Gethsémani, qui devait être aux mains des monophysites sévériens.

On peut ajouter que les julianistes contestent la réalité humaine de Jésus et donc celle de Marie: la réalité humaine de Jésus et de Marie n'étant, pour eux, qu'une apparence, ils en sont venus à contester leur mort. C'est pourquoi, certains textes sur le sort final de Marie soutiennent justement qu'elle n'est pas morte et qu'elle est montée au ciel corps et âme (c'est le cas, par exemple de certains mss. de la *Dormitio du Pseudo-Jean*): on devine donc l'intérêt qu'a pu revêtir subitement l'existence d'un tombeau de Marie.

On se trouve donc, durant le VI^e siècle avec deux traditions monophysites, l'une de la maison, l'autre du tombeau, localisées à Gethsémani.

A la fin du VI^e siècle et au début du VII^e siècle, à la suite de certaines restructurations (le décret de Maurice) et reconstructions (restauration de l'église de Gethsémani par Maurice), à la suite aussi de l'affaiblissement des mouvances monophysites de Jérusalem qui disparaîtront un temps, sous la pression des nestoriens du corps expéditionnaire perse, les traditions mariales, comme bien d'autres, sont remaniées. On retrouve alors la disposition suivante: les traditions de la maison du Kathisma et de Gethsémani sont réunies à la Sainte Sion; la tradition du tombeau reste à Gethsémani — cette disposition se retrouve dans le *Transitus géorgien du Pseudo-Basile de Césarée*, qui n'est de ce fait pas antérieur au début du VII^e siècle.

Une telle reconstruction historique prend en compte tous les documents qui nous sont parvenus. Même si la part de l'hypothèse existe, elle n'est, somme toute, pas si importante.

La station de Jérusalem/tombeau

C'est la station où a lieu l'ensevelissement du corps de Marie par les apôtres. Le texte précise, du moins certains manuscrits, que le tombeau de Marie est situé à Gethsémani. On connaît, dès le début du V^e siècle, l'existence d'une église dédiée à Marie. Avant d'y commémorer son tombeau, on y célébrait sa mémoire. L'attestation la plus ancienne d'un tombeau de Marie à Gethsémani, ne remonte pas au-delà du

VI^e siècle. Cette station ne posant pas de difficultés majeures, on s'arrêtera là sur ce point.

Est-il maintenant possible d'imaginer une procession qui partirait de Jérusalem (Mont des Oliviers?), qui irait à Bethléem, qui reviendrait à Jérusalem/maison et qui s'achèverait à Jérusalem/tombeau? Au cours d'une telle procession, qui aurait eu lieu le 15 août, on aurait lu, par actes, la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean*.

L'existence d'une telle procession est attestée, pour Jérusalem, sous une autre forme (Sion/Bethléem/Sion/Gethsémani: on la trouve dans le *Transitus géorgien du Pseudo-Basile*), dans les sources géorgiennes du VII^e siècle. Pourrait-elle remonter, sous la forme postulée, au VI^e siècle? Rien n'empêche de postuler une telle éventualité.

Une lecture liturgique de la *Dormitio du Pseudo-Jean* dans le cadre d'une liturgie stationnale est-elle envisageable? Le texte actuel de la *Dormitio du Pseudo-Jean* permet-il une telle hypothèse? C'est là que le terrain devient glissant, les données formelles manquant cruellement, on en reste réduit à des hypothèses qui auront du mal à dépasser ce stade.

Un des buts de la liturgie stationnale de Jérusalem a été, au VI^e siècle en tout cas, d'unir ou de réunir entre eux les différents lieux de culte qui appartiennent parfois à des factions rivales, par exemple: les chalcédoniens et les monophysites. Si tel était le cas, une procession au 15 août pouvait fort bien remplir cet objectif. Une telle procession, allant de la Sainte-Sion à Gethsémani, est mentionnée implicitement dans les manuscrits Sinaiticus géorg. 59 et 65, datant du X^e siècle, mais dont certains éléments remonteraient au VII^e siècle⁴¹. Mais pour le VI^e siècle, il faut le répéter, on ne dispose d'aucun témoignage.

Il convient de savoir aussi qu'une telle procession est toujours pratiquée à Jérusalem au 15 août: elle ne part plus bien sûr de la Sainte-Sion, mais du Saint-Sépulcre⁴².

⁴¹ Voir G. GARITTE, *Le Calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34* (X^e siècle), Bruxelles, 1958, p. 304.

Dans le Sinaiticus géorg. 59, au 16 août se lit: *A Sion ad Gethsemani addutio Deiparae*. De même, dans le Sinaiticus géorg. 65, au 16 août se lit: *Sanctae Deiparae a Sion ad Gethsemani abductio*.

⁴² Voir A. COUTURIER, *Cours de liturgie grecque-melkite*, II, Paris, 1914, p. 492. Voir aussi un article dans *La Terra Santa* de 1950, aux pages 299-301.

M. Erbetta a relevé, déjà, que la *Dormitio du Pseudo-Jean* présente la Vierge comme un modèle pour les pèlerins, notamment à cause de sa visite journalière au Saint Sépulcre mais aussi pour les mentions de la maison de Marie à Bethléem et à Jérusalem, ainsi que de son tombeau à Gethsémani⁴³.

On ne peut manquer de constater que la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* décrit un véritable circuit dans Jérusalem et les environs.

III. CONCLUSION

L'examen des traditions attachées aux stations mariales de Jérusalem et des environs doit prendre en compte les sources de toutes sortes qui permettent, autant soit peu, d'éclairer leur histoire, à savoir leur naissance, leur croissance et leur déplacement quand cela est le cas.

Certains savants ont essayé de situer l'éclosion de ces traditions relatives au sort final de Marie le plus haut possible dans le temps, à savoir le II^e siècle. On peut citer, en dernier lieu, les travaux de F. Manns qui considère que la *Dormition de Marie* est un écrit du II^e siècle originaire d'un milieu judéo-chrétien de type nazaréen⁴⁴. Ce n'est pas le lieu de critiquer une telle thèse à laquelle on s'est un temps rallié⁴⁵ et que l'on a par la suite abandonnée⁴⁶.

Quelques points sont à mettre en valeur : à Jérusalem, aucune tradition mariale n'apparaît avant le début du V^e siècle, la première célébration mariale, la fête de la Mémoire de la Théotokos, est de cette époque. Toutes les autres commémorations liturgiques en l'honneur de Marie, y compris la fête de la Dormition et/ou de l'Assomption, sont du VI^e siècle, du temps de Justinien, grand dévot de la Théotokos, comme le prouvent toutes ses constructions d'églises et de couvents dédiés à la Vierge Marie : les plus célèbres étant l'église de la Sainte-Marie-la-Neuve à Jérusalem et le couvent de Sainte-Marie au Sinai.

C'est également au VI^e siècle que la Théotokos commence à devenir le symbole protecteur de Constantinople. Elle le deviendra vraiment

⁴³ Voir M. ERBETTA, *op. cit.*, I/2, Turin, 1984, p. 484.

⁴⁴ F. MANNS, *Le récit de la Dormition de Marie (Vatican grec 1982). Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne*, Jérusalem, 1989.

⁴⁵ Voir S.C. MIMOUNI, *Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie. Recherche d'histoire littéraire*, Paris, 1988, p. 370-377 (Diplôme inédit de la Section des sciences religieuses de l'Ecole pratique des Hautes études).

⁴⁶ Voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 659-674.

au début du VII^e siècle lorsque la capitale de l'empire sera menacée par les Avars⁴⁷.

Une telle hypothèse rend compte du silence de l'homilétique en ce qui concerne le sort final de Marie: en effet, la première homélie en l'honneur de l'assomption, celle de Théoteknos de Livias, est datée de la fin du VI^e ou du début du VII^e siècle.

On voudrait conclure cet exposé en posant une série de questions qui paraissent importantes pour dirimer le débat méthodologique que ne peut manquer de soulever une telle démarche:

1. Peut-on mettre en parallèle, pour l'étude d'un texte, une analyse littéraire et une analyse liturgique?
2. Est-on en droit, à partir d'une étude de la composition de certains manuscrits, de tirer des éléments sur la destination des écrits dits «apocryphes»?

IV. ANNEXE: LISTE PROVISOIRE DES MANUSCRITS DE LA *DORMITIO GRECQUE DU PSEUDO-JEAN*

La liste de manuscrits de la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean* dont il va être question — avec ses cinquante-deux pièces — n'est sans doute pas tout à fait exhaustive. Elle est le produit d'un dépouillement qui remonte à une quinzaine d'années et qui est resté jusqu'à maintenant inachevé.

Il est fort possible que ce texte soit représenté au moins par plus de soixante manuscrits, au plus par moins de cent manuscrits.

- Saint-Pétersbourg, Bibliothèque de l'Académie des Sciences, Fonds Sreznescij 72, f. 175r... (?) (du VII^e–VIII^e siècle ou du VIII^e–IX^e siècle)

[pour une description de ce ms. palimpseste, voir E.E. GRANS-TREM, «Katalog greceskih rukopisej Leningradskih hranilisc, I. Rukopisi IV–IX vekov», dans *Vizantijskij Vremennik* 16 (1959), p. 227, n° 38 (en russe); voir aussi I.I. SREZNESKIJ,

⁴⁷ A ce sujet, voir A. FROLOW, «La Dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine», dans *Revue d'histoire des religions* 127 (1944), p. 61–127; A. CAMERON, «The Theotokos in Sixth Century Constantinople. A City found its Symbol», dans *Journal of Theological Studies* 29 (1979), p. 79–108.

- Drevne slavjanskije pamjatniki jusovogo pis'ma*, Saint-Pétersbourg, 1868, p. 45–47 (en russe)].
- Paris, BNF gr. 443, f. 16r–v, 9r–v, 67r–v, 15r–v, 114r–v, 110r–v, 2r–v (du IX^e siècle)
[pour une description de ce ms. palimpseste, voir J. NORET, «Le palimpseste *Parisanus* gr. 443», dans *Analecta Bollandiana* 88 (1970), p. 141–152].
 - Vatican, gr. 455, f. 186v–193v (du IX^e–X^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir R. DEVREESE, *Codices Vaticani Graeci, Codices 330–603*, Vatican, 1937, p. 210–215].
 - Vatican, gr. 1671, f. 153v–162v (du X^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir C. GIANNELLI, *Codices Vaticani Graeci, Codices 1485–1683*, Vatican, 1950, p. 421–425].
 - Paris, BNF Suppl. gr. 241, f. 103r–109v (du X^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, Troisième partie. *Ancien Fonds grec. Belles Lettres, Coislin-Supplément*, Paris, 1888, p. 236–237].
 - Vatican, gr. 1633, f. 294r–296v (du X^e–XI^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir C. GIANNELLI, *op. cit.*, Vatican, 1950, p. 319–331].
 - Munich, Staatsbibliothek gr. 146, f. 457r–461v (du XI^e siècle)
[ce ms. — connu de Berger et de Tischendorf — est signalé par C. VAN DE VORST – H. DELEHAYE, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Germaniae Belgii Angliae*, Bruxelles, 1913, p. 109].
 - Paris, BNF gr. 1215, f. 114v–128v (du XI^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir H. OMONT, *op. cit.*, Première partie. *Ancien Fonds grec. Théologie*, Paris, 1886, p. 267–268].
 - Paris, BNF gr. 1173, f. 264r–267v (du XI^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir H. OMONT, *op. cit.*, Première partie. *Ancien Fonds grec. Théologie*, Paris, 1886, p. 235–238].
 - Paris, BNF gr. 1447, f. 377r–384v (du XI^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir H. OMONT, *op. cit.*, Première partie. *Ancien Fonds grec. Théologie*, Paris, 1886, p. 109–111].

- Vatican, Ottob. gr. 422, f. 74r-80r (du XI^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir E. FERON – F. BATTAGLINI, *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliotheca Vaticana*, Vatican, 1893, p. 234-236].
- Vatican, Chigi gr. 28, f. 131-156 (du XI^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir P. FRANCHI DE CAVALIERI, *Codices graeci Chiniani et Borgiani*, Rome, 1927, p. 65-66].
- Vatican, Ottob. gr. 402, f. 106r-111v (du XI^e-XII^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir E. FERON – F. BATTAGLINI, *op. cit.*, Vatican, 1893, p. 212-214].
- Vatican, Ottob. gr. 1, f. 291r-295r (du XI^e-XII^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir E. FERON – F. BATTAGLINI, *op. cit.*, Vatican, 1893, p. 3-6].
- Paris, BNF gr. 1586, f. 170r-179r (du XII^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir H. OMONT, *op. cit.*, Seconde partie. *Ancien Fonds grec. Droit-Histoire-Sciences*, Paris, 1888, p. 99].
- Munich, Staatsbibliothek gr. 276, f. 121v-132v (du XII^e siècle)
[ce ms. — connu de Tischendorf sous le sigle C — est signalé par C. VAN DE VORST – H. DELEHAYE, *op. cit.*, Bruxelles, 1913, p. 120].
- Vatican, gr. 859, f. 280r-287v (du XII^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir R. DEVREESSE, *op. cit.*, Vatican, 1950, p. 424-427].
- Sofia, Bibliothèque de l'Académie des Sciences, 64 (= Kosinitza 28) (du XII^e siècle)
[on ne dispose d'aucune description de ce ms.]
Sort inconnu depuis 1916.
- Vienne, Theol. 123, f. 171v-176v (du XIII^e siècle)
[ce ms. est signalé par C. VAN DE VORST – H. DELEHAYE, *op. cit.*, Bruxelles, 1913, p. 11; pour une description, voir H. HUNGER – O. KRESTEN, *Katalog der griechischen Handschriften der Oesterreichischen Nationalbibliothek*, 3/2, Vienne, 1984, p. 74-81].
- Florence, Laurentienne cov. soppr. gr. 58, f. 45r-47v (du XIII^e siècle)
[ce ms. est signalé par F. HALKIN, «Les manuscrits grecs de la Bibliothèque Laurentienne à Florence. Inventaire hagiographique», dans *Analecta Bollandiana* 96 (1978), p. 35].

- Venise, Marcienne II, 42, f. 229v-237v (du XIII^e-XIV^e siècle)
[ce ms. est signalé par H. DELEHAYE, «Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Bibliothecae D. Marci Venetiarum», dans *Analecta Bollandiana* 24 (1905), p. 206-209].
- Milan, Ambrosienne A 60, f. 99r-104v (du XIII^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir A. MARTINI - D. BASSI, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, I, Milan, 1906, p. 10-12].
- Milan, Ambrosienne F 99, f. 130r-134r (du XIII^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir A. MARTINI - D. BASSI, *op. cit.*, I, Milan, 1906, p. 413-416].
- Madrid, Escorial U II 13 (M 265; A 268), f. 184r-190v (du XIII^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir G. DE ANDRÉS, *Catalogo de los codices Griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, II. *Codices 179-420*, Madrid, 1965, p. 135-137].
- Athos (Μονὴ Βατοπεδίου), 422, f. 93v-100v (du XIII^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir E. EUSTRATIADES - A. VATOPEDINOS, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos*, Cambridge/Massachusetts-Paris, 1924, p. 81-82].
- Vatican, Barb. gr. 430, f. 90r-103v (du XIII^e siècle)
[on ne dispose d'aucune description de ce ms.].
- Milan, Ambrosienne C 92, f. 270r-274r (du XIV^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir A. MARTINI - D. BASSI, *op. cit.*, I, Milan, 1906, p. 205-212].
- Messine, gr. 29, f. 186v-190v (du XIV^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir A. MANCINI, *Codices graeci Manasterii Messanensis S. Salvatoris*, Messine, 1907, p. 54-67].
- Paris, BNF gr. 770, f. 257r-264v (du XIV^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir H. OMONT, *op. cit.*, Première partie. *Ancien Fonds grec. Théologie*, Paris, 1886, p. 135-136].
- Jérusalem, Sab. 226, f. 213r-218r (du XIV^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir A. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-KERAMEUS, Ἱεροσλυμιτικὴ βιβλιοθήκη ἥτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἀλιοτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθόδοξου πατριαρχικῶ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης

Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἐ λληνικῶν, II, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 346–353].

- Sinaïticus, gr. 1897, f. 158v–170r (du XIV^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir V.N. BENESEVIC, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum qui in monasterio Sanctae Catharinae in Monte Sina asservantur, Tomi III pars I. Codices numeric 1224–2150*, Petrograd, 1917, p. 263–264].
- Madrid, Escorial Y IV 7 (M 477; A 481), f. 17r–19v (du XV^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir G. DE ANDRÉS, *op. cit.*, II. *Codices 179–420*, Madrid, 1965, p. 91–94].
- Paris, BNF gr. 1021, f. 333–347 (du XV^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir H. OMONT, *op. cit.*, Première partie. *Ancien Fonds grec. Théologie*, Paris, 1886, p. 204–205].
- Paris, BNF gr. 1313, f. 173r–188v (du XV^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir H. OMONT, *op. cit.*, Première partie. *Ancien Fonds grec. Théologie*, Paris, 1886, p. 297; il est aussi décrit dans H. OMONT, *Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Bibliothecae Nationalis Parisiensis*, Bruxelles-Paris, 1896, p. 108].
- Paris, BNF Suppl. gr. 1278, f. 237v–249v (du XV^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir C. ASTRUC – M.-L. CONCASTY, *Catalogue des manuscrits grecs*, Troisième partie. *Le Supplément grec*, III, Paris, 1960, p. 525–527].
- Athos (Μονὴ Ἀγίου Παντελεήμονος), 191, f. 246r–249v (du XV^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir S.P. LAMBROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, II, Cambridge, 1900, p. 316–318 (n° 5698)].
- Athos (Μονὴ Κωνσταντίνου), 14, f. 49r–69v (du XV^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir S.P. LAMBROS, *op. cit.*, I, Cambridge, 1895, p. 37 (n° 450)].
- Météores (Μονὴ Μεραμορφώσεως), 107, f. 279r–283r (du XV^e siècle)
[pour une description de ce ms. voir N.A. BEIS, *Τα χειρόγραφα τῶν Μερεώρων*, I, Athènes, 1967, p. 138³].
- Jérusalem, Patriarcat 66, f. 6v–14r (du XV^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *op. cit.*, I, Jérusalem, 1891, p. 149–154].
- Jérusalem, S. Crucis 35, f. 172v–176v (du XV^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *op. cit.*, III, Saint-Pétersbourg, 1897, p. 73–83].

- Athènes, Bibliothèque Nationale, 346, f. 19r–28v (du XV^e siècle).
[pour une description de ce ms. voir J. SAKKELION – A. SAKKELION, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Athènes, 1892, p. 57–58].
- Athènes, Bibliothèque Nationale 2257, f. 127–134 (du XV^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir L. POLITIS – M.L. POLITIS, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, ἀπ. 1857–2500, Athènes, 1991, p. 278–279].
- Vatican, gr. 1190, f. 549v–553r (du XVI^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir P. FRANCHI DE CAVALIERI, *Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Bibliothecae Vaticanae*, Bruxelles, 1899, p. 102–115].
- Munich, Staatsbibliothek gr. 66, f. 182r–187v (du XVI^e siècle)
[ce ms., connu de Berger et de Tischendorf, est signalé par C. VAN DE VORST – H. DELEHAYE, *op. cit.*, Bruxelles, 1913, p. 101].
- Berlin, Staatsbibliothek gr. 362 (Qu 60), f. 21r–34v (du XVI^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir W. STUDEMUND – L. COHN, *Verzeichniss der griechischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, I, Berlin, 1890, p. 208–210 — ce ms. est aussi signalé par C. VAN DE VORST – H. DELEHAYE, *op. cit.*, Bruxelles, 1913, p. 168].
- Athos (Μονὴ Μεγίστης Λαύρας), L 7, f. 19r–33v (du XVI^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir S. LAURIOTES – S. EUSTRATIADES, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos, with Notices from other Libraries*, Cambridge/Massachusetts-Paris, 1925, p. 262–263 (n° 1497)].
- Athos (Μονὴ Διονυσίου), 419, f. 317v–325v (du XVI^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir S.P. LAMBROS, *op. cit.*, I, Cambridge, 1895, p. 423 (n° 3953)].
- Athènes, Bibliothèque Nationale, 343, f. 113v–121v (du XVI^e siècle)
[pour une description de ce ms. voir J. SAKKELION – A. SAKKELION, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Athènes, 1892, p. 57].
- Athos (Μονὴ Μεγίστης Λαύρας), H 206, f. 293r–300v (de date encore incertaine)
[pour une description de ce ms., voir S. LAURIOTES – S. EUSTRATIADES, *op. cit.*, Cambridge/Massachusetts-Paris, 1925, p. 129–130 (n° 861)].

- Athos (Μονὴ Βατοπεδίου), 681, f. 166r-176v (de date encore incertaine)
[pour une description de ce ms., voir E. EUSTRATIADES – A. VATOPEDINOS, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos*, Cambridge/Massachusetts-Paris, 1924, p. 135].
- Argyrocastro (Albanie), 6, f. 332v-338v (du XVII^e siècle)
[pour une description de ce ms., voir N.A. BEIS, «Κατάλογος τῶν Κειρογράφων κodicῶν τῆς ἁγιοτάτης μετροπόλεως Ἀργυροκάστρου», dans Ἐπετηρίς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου 4 (1952), p. 129-206].
Sort inconnu depuis 1940-1941.
- Sofia, Bibliothèque Nationale gr. 101, f. 118v-126v (du XVII^e siècle)
[on ne dispose d'aucune description de ce ms.].

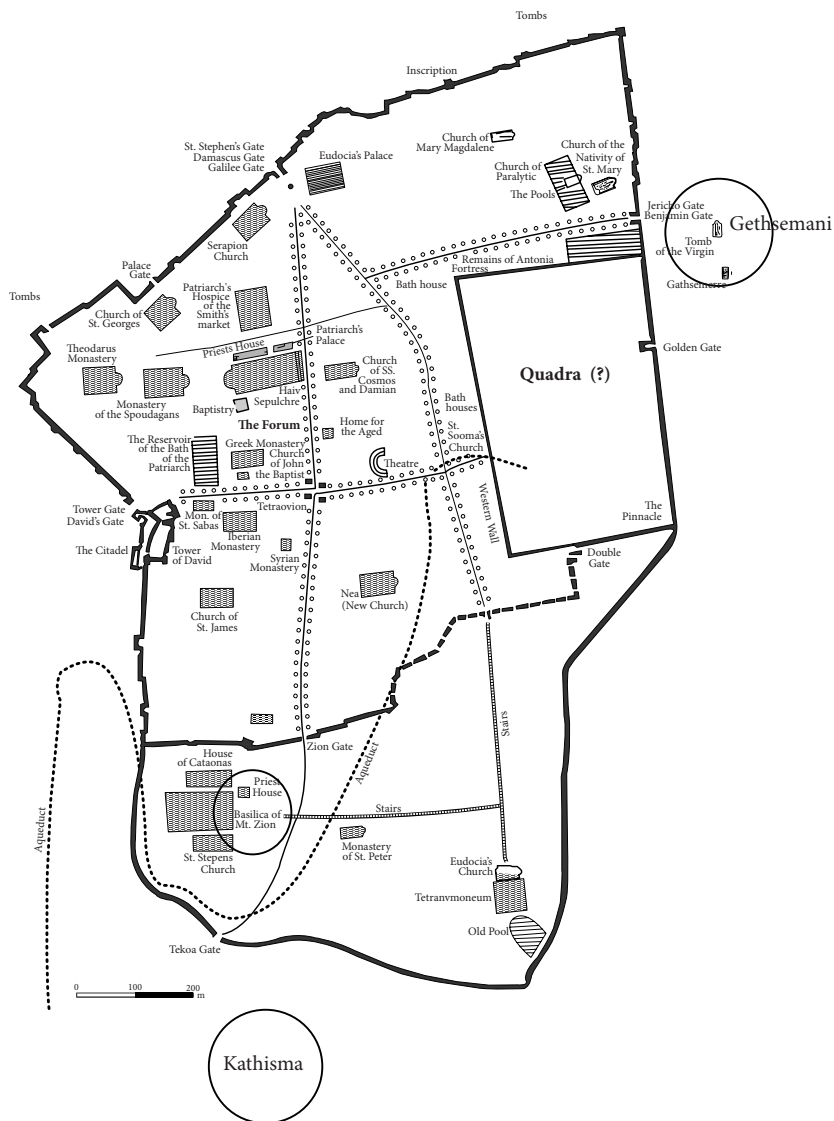
Cette liste, qui ne compte pour l'instant, rappelons-le, que cinquante-deux manuscrits, demanderait à être complétée par des recherches ultérieures, notamment dans le fichier de la Société des Bollandistes qui n'a pas encore été totalement dépouillé.

On donne maintenant une liste complémentaire des manuscrits de la *Dormitio grecque du Pseudo-Jean*, non vidi, repérés lors des investigations, qui sont à rechercher pour vérification :

- Athènes, Société d'Ethnographie 39
- Athènes, Bibliothèque Nationale 331 (du XIV^e siècle)
- Athènes, Bibliothèque Nationale 422 (du XVI^e siècle)
- Athènes, Bibliothèque Nationale 1021 (du XVI^e siècle)
- Athènes, Bibliothèque Nationale 1027 (du XII^e siècle)
- Andros (Μονὴ τῆς Ζωοδόχου Πηγῆς ἡ Ἀγίας), 94 (du XII^e siècle)
- Lesbos (Μονὴ τοῦ λειμῶνος), 123
- Gènes, Franzoniani gr. 34
- Gènes, Franzoniani gr. 35
- Turin, BN gr. 148
- Modène, Estense gr. 190
- Moscou, 112

Il s'agit, en tout, de douze manuscrits, qui, après contrôle, pourraient compléter la liste des cinquante-deux pièces déjà documentées.

Jérusalem à l'époque byzantine



Stations mariales à Jérusalem et environs:

- Stations de la maison de Marie à Gethsémani;
- Stations de la maison de Marie au Kathisma;
- Station de la maison de Marie à la Sainte Sion;
- Station du tombeau de Marie à Gethsémani.

VII.

LA FÊTE DE LA DORMITION DE MARIE EN SYRIE A L'EPOQUE BYZANTINE*

La tradition littéraire syriaque a transmis de très anciens et de très précieux documents sur le sort final de Marie, que l'on connaît généralement sous le vocable de «*Transitus Mariae*»¹.

En revanche, la liturgie syriaque ne n'a conservé que fort peu de sources qui puissent permettre de remonter aux origines de la fête de la Dormition de Marie. Cette indigence des sources est tout aussi valable pour l'aire syriaque occidentale dite «*jacobite*» que pour l'aire syriaque orientale dite «*nestorienne*». Notons aussi que cette situation est également valable pour la Syrie de langue grecque.

La théologie antiochienne s'est, dans l'ensemble, fort peu préoccupée de mariologie. En ce qui concerne la fête de la mémoire de Marie, dont la célébration n'est attestée qu'aux V^e et VI^e siècles, la Syrie n'a conservé que quelques rares pièces dont l'attribution demeure parfois fort problématique. Il s'agit de trois homélies attribuées à Sévère d'Antioche : les homélies cathédrales II et XIV (CPG 7035/II et 7035/XIVm conservées en syriaque) ; ainsi que le sermon sur la Vierge Marie (CPG 7038, conservé en copte).

La mariologie syriaque a fait l'objet de nombreux et importants travaux². Les études sur Aphraat et sur Ephrem ont laissé apparaître

* Cet article a paru une première fois dans *The Harp* [Kottayam] 5 (1992), p. 157–174.

Prononcé lors d'un colloque à Kottayam en Inde qui s'est tenu en septembre 1990, indépendamment de notre volonté, il a été publié dans une forme tellement défectueuse qu'il a semblé nécessaire de le reprendre ici, même si certains de ses éléments ont été utilisés entre-temps dans S.C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995, p. 450–459.

¹ Au sujet de ces *Transitus Mariae*, voir S.C. MIMOUNI, «La tradition littéraire syriaque de l'*Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie*. Préliminaire à une nouvelle édition critique», dans *Parole de l'Orient* 15 (1988–1989), p. 143–168.

² La bibliographie est très importante, on ne se permettra de citer que : I. ORTIZ DE URBINA, «La Mariologia nei Padri Siriacy», dans *Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935), p. 100–113 ; I. ORTIZ DE URBINA, «Maria en la Patristica Siriaca», dans *Scripta de Maria* 1 (1978), p. 29–114 ; P. PODIPARA, «La Mariologia della Chiesa siro-orientale (caldea)», dans 3 (1980), p. 49–63 ; S. BROCK, «Mary in Syriac Tradition», dans A. STAEPOOLE (Ed.), *Mary's Place in Christian Dialogue*, Slough, 1982, p. 182–191 (= «Marie dans la tradition syriaque», dans *Lettre de Ligugé* 189 (1978), p. 5–15).

une doctrine mariale fort laudative mais assez fruste, surtout chez le second³. Autrement dit, avant les *Transitus Mariae*, dont les plus anciens témoins manuscrits datent de la fin du V^e siècle ou du début du VI^e siècle, la mariologie syriaque est pauvre, pour ne pas dire inexistante, du moins en ce qui concerne le thème de la dormition.

Les sources qui permettent de reconstituer l'histoire de la fête de la Dormition en Syrie aux VI^e et VII^e siècles sont de trois ordres. Il s'agit tout d'abord de documents hagiographiques et homilétiques; auxquels s'ajoutent bien sûr, mais dans une moindre mesure, des documents liturgiques.

Dans cette contribution, on examinera d'abord les informations liturgiques que fournissent les *Transitus Mariae* de langue syriaque. On présentera ensuite les rares documents homilétiques syriaques relatifs à la fête de la Dormition. Après une rapide investigation dans les sources liturgiques syriaques, on essaiera de brosser l'histoire de cette commémoration mariale.

La documentation sera examinée en fonction d'une problématique déjà exposée ailleurs⁴: à savoir que les écrits syriaques sur le sort final de Marie relèvent de la croyance en la dormition et non pas de la croyance en l'assomption⁵. La question est maintenant de savoir s'il en va de même pour la documentation liturgique, qui bien souvent se recoupe avec la documentation littéraire. Autrement dit, si en Syrie, la fête commémorant le sort final de Marie relève également de la croyance en la dormition.

I. ENQUÊTE LITURGIQUE DANS LES *TRANSITUS MARIAE*

L'enquête portera principalement sur les *Transitus Mariae*, mais elle les débordera puisqu'elle s'intéressera aussi à la Vie de la Vierge en syriaque.

³ Voir E. BECK, «Die Mariologie der echten Schriften Ephräms», dans *Oriens Christianus* 40 (1956), p. 22–39; I. ORTIZ DE URBINA, «La Vergine Maria nella teologia di S. Ephrem», dans *Symposium Syriacum* 1972, Rome, 1974, p. 64–104; P. YOUSSEF, «La Vierge Marie et le disciple bien-aimé chez Saint Ephrem de Nisibe», dans *Orientalia Christiana Periodica* 55 (1989), p. 283–316.

⁴ Voir S.C. MIMOUNI, «Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie. Une nouvelle hypothèse de recherche», dans *Studia Patristica XIX, Tenth International Conference on Patristic Studies, Oxford 24–29 August 1987*, Leuven, 1989, p. 374–382.

⁵ Par dormition, il faut comprendre la mort non suivie de résurrection. Par assomption, il faut comprendre soit l'immortalité de Marie, soit la mort suivie de résurrection.

La *Dormitio syriaque dite des «Six Livres»* (BHO 620–625) et la *Dormitio syriaque dite des «Cinq Livres»* (BHO 626–630), fournissent d'importantes informations sur la liturgie de la dormition, sous la forme d'un véritable calendrier⁶.

Le Livre IV de la *Dormitio en «Six Livres»* fait mention d'une triple commémoration en l'honneur de Marie durant l'année liturgique⁷. Ces trois fêtes, selon les prescriptions des apôtres, doivent avoir lieu le 24 du mois de Kanun I (= 24 décembre), le 15 du mois de Iar (= 15 mai) et le 13 du mois de Ab (= 13 août). Elles ont pour but d'obtenir la protection de Marie sur les semences pour la première, sur les épis pour la seconde et sur les vignes pour la dernière. Notons de plus que la fête du 13 août célèbre aussi la mémoire de la mort et du départ de Marie.

Le Livre IV de la *Dormitio en «Cinq Livres»* fait également mention d'une triple commémoration⁸. Au 6 janvier, est placée la célébration de la mort et du départ de Marie. Au 15 mai et au 13 août, sont situées les deux autres festivités afin d'obtenir la protection sur les épis et sur les vignes.

Il y a donc une sérieuse divergence entre ces deux calendriers, qui commémorent la mort de Marie à des dates radicalement différentes : au 13 août et au 6 janvier.

Le calendrier de la *Dormitio en «Cinq Livres»* se rapproche de la liturgie constantinopolitaine qui célèbre aux alentours de la fête de la Nativité de Jésus une fête en l'honneur de la mémoire de Marie. Alors que le calendrier de la *Dormitio en «Six Livres»* présente des analogies avec la liturgie hiérosolymitaine qui fête au 15 août la dormition de Marie. Etant donné que la *Dormitio en «Cinq Livres»* est un texte originaire du monastère du Mont Sinaï, création justinienne, il n'est pas étonnant qu'elle ait adopté un calendrier proche de la capitale

⁶ La *Dormitio syriaque dite des «Six Livres»* a été éditée par W. WRIGHT, «The Departure of my Lady Mary from this World», dans *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record* VI (1865), p. 417–448 (introduction et première partie du texte syriaque); VII (1865), p. 108–128 (seconde partie du texte syriaque) et p. 129–160 (traduction anglaise).

La *Dormitio syriaque dite des «Cinq Livres»* a été éditée par A. SMITH-LEWIS, «Apo-crypha Syriaca», dans *Sinaitica Studia*, XI, Londres, 1902, p. 22–115 (texte syriaque) et p. 12–69 (traduction anglaise).

⁷ Voir W. WRIGHT, «*op. cit.*», dans *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record* VII (1865), p. 152–153.

⁸ Voir A. SMITH-LEWIS, «*op. cit.*», dans *Sinaitica Studia*, XI, Londres, 1902, p. 89 et 99 (texte syriaque), p. 54 et 59 (traduction anglaise).

impériale. De ce fait, on peut émettre l'hypothèse que le calendrier de la *Dormitio* en «*Cinq Livres*» est originaire d'un milieu monophysite s'étant rallié à Justinien et peut-être même d'un milieu melkite.

Dans son ouvrage sur les origines du culte des saints, E. Lucius fait remarquer que dans l'Eglise ancienne, ce sont les attributions des déesses de l'agriculture qui ont été sans doute le plus complètement transférées à la Vierge Marie⁹. De fait, au VI^e siècle, dans le monde syriaque, Marie passe pour la protectrice des champs et des vignes et la médiatrice des bonnes récoltes. Toutes les fêtes de la Mère de Dieu, célébrées à cette époque dans l'Eglise syrienne, sont en rapport direct avec l'agriculture; cela apparaît, de manière évidente dans les *Dormitiones syriaques dites des «Six Livres»* et des «*Cinq Livres*»¹⁰. Dans ces textes, Marie est considérée comme la protectrice des cultures¹¹; dans sa prière elle demande à son Fils qu'il veuille bien préserver le pays de ses fidèles des fléaux (sauterelles et grêle) et des maladies, et faire rapporter aux champs et aux vignes d'abondantes récoltes — les calendriers syriens postérieurs mettent aussi en relation les fêtes mariales avec l'agriculture. La relation du culte marial avec l'agriculture ressort de l'organisation liturgique de la fête du 13 août. Dans la *Dormitio syriaque dite des «Six Livres»*, les apôtres ordonnent aux fidèles d'apporter dans l'église des aliments pétris et cuits. Ils leur demandent de les déposer sur l'autel durant l'office et de les remporter chez eux, après la cérémonie, où ils pourront les consommer¹². Cette coutume rappelle à maints égards l'offrande culinaire des Collyridiennes, dénoncées par Epiphane de Salamine dans son *Panarion*¹³. On pourrait donc de ce fait supposer que les Collyridiennes célèbrent déjà Marie en tant que médiatrice pour l'abondance des récoltes. Il faut aussi relever que dans la *Dormitio syriaque dite des «Six Livres»*, on trouve aussi une intercession de Marie auprès de Jésus pour les marins menacés par la tempête¹⁴.

⁹ Voir E. LUCIUS, *Les origines du culte des saints dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1908, p. 700–702.

¹⁰ Dans la *Dormitio arabe dite des «Six Livres»* (BHO 633–638), les fêtes ont la même motivation, mais d'une manière plus concise.

¹¹ Voir W. WRIGHT, «*op. cit.*», dans *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record* VII (1865), p. 151–153.

¹² Voir W. WRIGHT, «*op. cit.*», dans *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record* VII (1865), p. 153.

¹³ Voir Epiphane, *Panarion* 79, 5, 1–3 (GCS 37, p. 279, 27–480, 6).

¹⁴ Voir W. WRIGHT, «*op. cit.*», dans *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record* VII (1865), p. 151.

Comme dans les *Dormitiones* syriaques, la *Vie de la Vierge* syriaque contient une notice au sujet des fêtes commémorant la mémoire de Marie¹⁵. Dans cette dernière, elles sont aussi au nombre de trois et elles ont lieu¹⁶:

- au mois de Kanun I (= décembre), dès la veille du samedi qui suit Noël, car Marie quitta ce monde le jour même de Noël;
- au 15 du mois de Iar (= 15 mai), pour obtenir la protection de Marie sur les épis;
- au 15 du mois de Ab (= 15 août), pour obtenir la protection de Marie sur les vignes.

Il apparaît donc qu'à l'époque de la rédaction de cette *Vie de la Vierge*, on célèbre une fête de la Mémoire de la Dormition de Marie au mois de Kanun I, juste après la fête de la Nativité de Jésus. Il est possible que l'on ait là un témoignage ancien, remontant à une époque où l'on célèbre la dormition de Marie en relation avec la nativité de Jésus: plus tard en effet, les nestoriens, tout comme les jacobites d'ailleurs, célébreront la fête de la Dormition au 15 août.

II. DOCUMENTATION HOMILÉTIQUE

La documentation homilétique syriaque concernant la fête de la Dormition est assez pauvre. On ne dispose que de deux pièces:

- l'*Homélie sur la dormition de Marie* attribuée à Jacques de Saroug (BHO 676);
- l'*Homélie sur la dormition de Marie* attribuée à Jean de Birtha (BHO 679).

Etant donné le caractère spécifique de ces deux homélies, une présentation s'impose. Le caractère doctrinal sera particulièrement mis en relief, afin de savoir si ces pièces commémoraient la fête de la Dormition ou celle de l'Assomption.

¹⁵ La *Vie de la Vierge* syriaque a été éditée par E.A.W. BUDGE, «The History of the Blessed Virgin Mary», dans *Luzac's Semitic Text and Translation Series*, IV, p. 3–153 (texte syriaque) et V, p. 3–168 (traduction anglaise), Londres, 1899.

¹⁶ Voir E.A.W. BUDGE, «*op. cit.*», dans *Luzac's Semitic Text and Translation Series*, V, Londres, 1899.

A. *Homélie sur la dormition de Marie* attribuée à Jacques de Saroug
(BHO 676)

L'*Homélie sur la dormition de Marie* attribuée à Jacques de Saroug, est attestée par de nombreux manuscrits. Par ailleurs, on connaît une traduction arménienne de ce sermon.

En 1902, Paul Bedjan a publié une édition de cette homélie, fondée sur le manuscrit de Londres, BL Add. 12165¹⁷. En 1905, Anton Baumstark a également donné une traduction de cette même pièce; celle-ci est basée sur le manuscrit de Jérusalem, syriaque 43¹⁸.

Il s'agit d'une poésie syriaque de Jacques de Saroug en douze vers métriques. L'auteur, mort en 521, aurait prononcé cette homélie, probablement avant la fin du V^e siècle, plus précisément en 489, devant le concile monophysite qui était réuni à Nisibe, dans l'église de Saint Cyriaque. Ce serait donc une œuvre de jeunesse du célèbre orateur syriaque.

M. Jugie a douté de l'authenticité de l'attribution de cette homélie à Jacques de Saroug, uniquement à cause de l'âge tardif des manuscrits qui la contiennent¹⁹. En revanche, pour ce critique, le fait que l'homélie parle de la sépulture de Marie non pas à Gethsémani, mais «sur le sommet du Mont des Galiléens ou des Oliviers» milite en faveur de son authenticité²⁰. De fait, aucune raison n'autorise de douter de l'authenticité de l'attribution de cette homélie à Jacques de Saroug.

A partir du contenu de l'écrit, certains auteurs, notamment A. Baumstark, ont émis l'hypothèse que cette pièce aurait été composée pour la fête de la Dormition, celle-ci aurait donc existé dans l'Eglise syriaque monophysite dès la fin du V^e siècle. M. Jugie s'est élevé contre une telle hypothèse²¹. Selon lui, à l'époque de Jacques de Saroug, c'est-à-dire à la fin du V^e siècle et au début du VI^e siècle, «l'Eglise syrienne, comme l'Eglise grecque, ne connaît qu'une seule fête mariale, à savoir, la Mémoire de Sainte Marie, préparatoire à la fête de Noël». Pour lui, même si la pièce est de Jacques de Saroug, elle n'a pénétré dans

¹⁷ P. BEDJAN, *S. Martyrii qui et Sahdona quae supersunt omnia*, Paris-Leipzig, 1902, p. 709–719.

¹⁸ A. BAUMSTARK, «Zwei syrische Dichtungen auf das Entschlafen der allerseligsten Jungfrau», dans *Oriens christianus* 5 (1905), p. 91–99. Le manuscrit édité par Baumstark présente de nombreuses variantes par rapport à celui publié par Bedjan.

¹⁹ Voir M. JUGIE, «La mort et l'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles», dans *Echos d'Orient* 25 (1926), p. 283.

²⁰ Voir M. JUGIE, «*op. cit.*», dans *Echos d'Orient* 25 (1926), p. 283, n. 1.

²¹ Voir M. JUGIE, «*op. cit.*», dans *Echos d'Orient* 25 (1926), p. 282–283.

l'office liturgique qu'après l'institution de la fête de la Dormition. La position de cet auteur, qui repose uniquement sur les titres divergents que la pièce porte dans les divers manuscrits, est discutable: la fête de la Mémoire de Marie, à Jérusalem en tout cas, était célébrée au mois d'août et non pas au mois de décembre.

Pour O. Faller²², cette poésie est inspirée par la fête du jour où elle fut prononcée, et cette fête, conclut-il, n'est autre que celle de l'assomption au 15 août. Cette opinion repose sur deux arguments. Le premier relève de la critique externe: il s'agit du titre de la poésie dans un manuscrit du XII^e-XIII^e siècle, qui affirme qu'elle fut prononcée le 14 août. Le second relève de la critique interne, dans les mots répétés plus de dix fois «*Hoc die... Hoc die...*», l'auteur voit la mention d'un anniversaire liturgique.

A. Raes²³ est d'un avis contraire. Pour lui, dans cette pièce, le poète distingue nettement le sort du corps de la Vierge et celui de son âme; le corps est mis en terre, l'âme est accompagnée au ciel par les séraphins et les anges. Autrement dit, *Hoc die* désigne le jour de la vraie sépulture et non pas celui d'un anniversaire. Il en conclut qu'il n'y a dans cette poésie aucun témoignage de l'assomption, mais seulement de la dormition; il n'y voit par ailleurs aucun rapport direct avec une fête mariale.

Sans rejoindre totalement la position de A. Raes, il apparaît que rien ne permet de mettre en doute l'existence d'une fête de la Dormition qui aurait été célébrée dès la fin du V^e siècle dans l'Eglise syriaque monophysite, et dont la présente homélie serait un précieux témoin.

Caractéristiques doctrinales

Jacques de Saroug décrit les funérailles de Marie dans un style poétique et avec une fantaisie extraordinaire. Elles ont lieu derrière un voile de nuages brillants sur le Mont des Oliviers. Tous les chœurs des anges et les âmes des saints participent avec les apôtres aux obsèques que Jésus préside:

Et ainsi, il exécuta les funérailles de sa mère selon le corps, sur le haut de la montagne, au milieu des nuages clairs.

²² Voir O. FALLER, *De Priorum Saeculorum Silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis*, Rome, 1946, p. 20-22.

²³ Voir A. RAES, « Aux origines de la fête de l'Assomption en Orient », dans *Orientalia Christiana Periodica* 12 (1946), p. 271-272.

Les funérailles du grand Moïse étaient exécutées par Dieu, comme celle de Marie sur la Montagne des Galiléens²⁴.

Le parallélisme entre la fin de Marie et celle de Moïse exclut un parallèle entre Marie et Jésus; il exclut aussi la conception d'assomption avec résurrection.

La poésie décrit de très près le moment où Jean, soutenu par les anges, pose le corps de Marie dans le tombeau du rocher; elle décrit en détail comment toute la création éprouve un tel moment, en frissonnant, en jubilant, en revivant en plus grande beauté à une vie plus intensive; elle se termine ensuite par une prière à la Mère de Dieu qui exclut toute idée d'une résurrection du corps. Elle dit clairement que c'est «l'âme de la Mère de Dieu que les anges font rentrer dans la patrie éternelle»²⁵.

Pour l'auteur, il est évident, comme le dit Dt 34, 6 à propos du tombeau de Moïse, que le tombeau de Marie est inconnu «jusqu'à nos jours». Cette incise est très importante: elle permet de soutenir que, dans les milieux monophysites de la fin du V^e siècle, on ignore tout de la tombe de Marie, si ce n'est qu'elle doit se situer sur le Mont des Oliviers.

L'homélie de Jacques de Saroug présuppose donc clairement la croyance à la dormition, et non pas celle à l'assomption.

Si cette homélie est authentique, elle est un témoin très important, puisqu'on peut la dater très précisément de la fin du V^e ou du début du VI^e siècle — Jacques de Saroug ayant vécu de 449 à 521. Elle est une des rares pièces de l'*Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie* que l'on puisse dater aussi sûrement et qui fournisse des informations précises au sujet de la fête du 15 août, qui commémorait la dormition²⁶.

B. *Homélie sur la dormition de Marie* attribuée à Jean de Birtha
(BHO 679)

L'*Homélie sur la dormition de Marie* attribuée à Jean de Birtha est connue par trois manuscrits au moins.

²⁴ Voir manuscrit Jérusalem syriaque 43, f. 23vC.

²⁵ Voir manuscrit Jérusalem syriaque 43, f. 24rB.

²⁶ Voir V. VONA, *Omellerie mariologiche di S. Giacomo di Sarug. Introduzione, traduzione dal siriano e commento*, Rome, 1953.

D'après certains critiques, dont P. Peeters²⁷ et A. Baumstark²⁸, cette pièce ressemblerait à l'*Homélie sur la dormition de Marie* de Timothée de Gargara, qui a vécu au XI^e siècle (BHO 678)²⁹.

En 1905, Anton Baumstark a donné une édition de cette pièce, accompagnée d'une traduction latine³⁰. Cette édition repose sur un seul manuscrit.

Il s'agit d'une poésie métrique sur la dormition de Marie à Jérusalem. L'auteur de l'homélie se réfère explicitement au témoignage du Pseudo-Denys l'Aréopagite; celui-ci sert de garantie à l'écrit³¹. Il n'est pas étonnant que l'auteur cite un témoin qui est plutôt réservé vis-à-vis de l'assomption.

Selon M. Jugie, cette homélie attribuée à Jean de BIRTHA présente « des ressemblances frappantes avec certains passages des homélies d'André de Crète » sur l'assomption³². L'auteur ne croit pas que ces rencontres d'idées et d'expressions, en ce qui concerne la mort de Marie, soient fortuites; pour lui, Jean de BIRTHA dépend d'André de Crète.

La poésie métrique de Jean de BIRTHA est impossible à dater, étant donné le mystère qui plane sur son auteur. Elle est vraisemblablement postérieure au Pseudo-Denys l'Aréopagite qui est cité et à André de Crète. Elle ne saurait donc être antérieure au VIII^e siècle.

Caractéristiques doctrinales

L'auteur affirme clairement que le corps de Marie est resté incorruptible par la puissance de Jésus, mais il ne dit pas qu'il a été ressuscité.

Il décrit le sort final de Marie de la manière suivante: l'âme est transférée au paradis; quant au corps, il n'en est rien dit, si ce n'est une allusion furtive à son incorruption.

C'est pourquoi on peut affirmer que cet écrit témoigne de la croyance à la dormition, comme tous les documents de la tradition littéraire syriaque.

²⁷ Voir P. PEETERS, dans *Analecta Bollandiana* 29 (1910), p. 476: l'auteur de cette remarque avoue qu'il n'a pas le moyen de contrôler jusqu'à quel point s'étend cette ressemblance.

²⁸ Voir A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 191: l'auteur, dans l'expectative, préfère ranger cette pièce parmi les œuvres de Timothée de Gargara.

²⁹ Cette homélie a été éditée par G. CARDAHI, *Liber thesauri de arte poetica syrorum necnon de eorum poetarum vitis et carminibus*, Rome, 1875, p. 144–159.

³⁰ A. BAUMSTARK, « *op. cit.* », dans *Oriens christianus* 5 (1905), p. 100–125.

³¹ Voir A. BAUMSTARK, « *op. cit.* », dans *Oriens christianus* 5 (1905), p. 110–112.

³² Voir M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 243.

C. *Récapitulatif*

Les rares pièces homilétiques consacrées à la commémoration du sort final de Marie ignorent l'assomption et proclament la dormition, tout comme l'ensemble de la documentation hagiographique.

III. DOCUMENTATION LITURGIQUE

La liturgie syriaque a conservé les plus anciens documents connus, notamment pour ce qui est des martyrologes et des ménologes.

En ce qui concerne la fête de la Dormition de Marie, il faut souligner le silence des sources liturgiques avant le VII^e siècle. Le *Martyrologe syriaque de 411*, édité par F. Nau, ne contient aucune notice concernant Marie³³.

La documentation liturgique se partage en fonction des divisions des Eglises syriaques. L'Eglise jacobite a précédé l'Eglise nestorienne dans la célébration de la fête de la Dormition. Aussi doit-on présenter d'abord la documentation liturgique de l'Eglise jacobite et ensuite celle de l'Eglise nestorienne.

A. *La fête de la Dormition dans l'Eglise jacobite*

Les ménologes jacobites marquent très nettement la triple commémoration mariale attestée dans les *Transitus Mariae* de langue syriaque³⁴. L'un d'entre eux ne mentionne que la première fête et omet les autres: il s'agit du ménologe Londres BL Add 17134 (de la fin du VII^e siècle), qui mentionne au 26 de Kanun I: *Mémoire de la Mère de Dieu*³⁵.

Entre les ménologes et les *Transitus Mariae*, des différences substantielles sont cependant à relever³⁶.

Certains ménologes ajoutent au 15 du mois de Kanun II (= 15 janvier), une célébration supplémentaire assez semblable à celle du 26 du mois de Kanun I (= 26 décembre): il s'agit des ménologes Londres

³³ Voir F. NAU, *Un martyrologe et douze ménologes syriaques*, Paris, 1912, p. 5-26 (PO 10).

³⁴ Les ménologes jacobites ont bénéficié d'une excellente édition que l'on doit à F. NAU, *op. cit.*, Paris, 1912 (PO 10).

³⁵ Voir F. NAU, *op. cit.*, Paris, 1912, p. 31 (PO 10).

³⁶ Seule la *Dormitio* en «Six Livres» est prise en compte. La *Dormitio* en «Cinq Livres», à cause de son caractère melkite, ne peut pas être comparée à des ménologes d'origine monophysite.

BL Add 14519 (du XI^e–XII^e siècle) et Londres BL Add 14503 (de l'an 1166). Il est possible de voir là une influence de la liturgie copte, qui place au 21 du mois de Tobé (= 16 janvier) la dormition de Marie.

Dans d'autres ménologes, la première commémoration, celle de *Notre-Dame des semences*, a été déplacée du 26 du mois de Kanun I (= 26 décembre) au 15 du mois de Kanun II (= 15 janvier) : il s'agit de deux ménologes d'Alep datés du XVI^e et du XVII^e siècle, qui mentionnent au 15 de Kanun II : *La Mère de Dieu qui préside aux semences*. Selon M. Jugie, ce déplacement est à imputer à une volonté d'uniformisation des dates, toutes fixées au quinzième jour du mois³⁷.

Dans tous les ménologes, la dernière commémoration, celle de *Notre-Dame des vignes*, a été déplacée du 13 au 15 du mois de Ab (= août).

Il est possible que ce changement intervienne sous l'influence du Décret de l'empereur Maurice (582–602) qui, d'après l'historien byzantin Nicéphore Calliste (XIV^e siècle), institue la fête de la Dormition à la date du 15 août.

En ce qui concerne le titre de la fête du 15 août, il faut remarquer que la plupart des ménologes jacobites parlent de la mort de la Mère de Dieu, de son départ, de sa migration. Par exemple, dans un des ménologes que Moïse de Nisibe a transporté à Scété en 932, on trouve au 15 août : *La sainte et illustre Mère de Dieu : par toute la terre, on fête sa mort* – il s'agit du ménologe Londres BL Add 14504³⁸. Cette terminologie renvoie à l'idée de dormition et non à celle d'assomption.

Le tableau suivant permet d'avoir une vue d'ensemble des notices mariales fournies par les ménologes.

Tous les ménologes publiés par F. Nau ne figurent pas dans ce tableau. Dans l'ensemble, les sept ménologes qui ne sont pas pris en compte présentent les mêmes caractéristiques que les ménologes d'Alep.

Une constatation s'impose : les ménologes, qui ne fournissent qu'une notice mariale au 26 du mois de Kanun I, pourraient bien relever d'une époque où on ne célébrait qu'une seule fête en l'honneur de Marie. Cette fête concerne sa mémoire, et non pas sa dormition. Quant à la date du 26 Kanun I, elle renvoie à la célébration mariale de Constantinople, qui avait lieu le 26 décembre.

³⁷ Voir M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 302.

³⁸ Voir F. NAU, *op. cit.*, Paris, 1912, p. 44 (PO 10).

Ms. Londres BL Add 17134 fin du VII ^e	Ms. Londres BL Add 14504 IX ^e	Ms. Londres BL 14519 XI ^e –XII ^e	Ms. Londres BL 14503 an 1166	Ménologes d'Alep (2Mss.) XVI ^e –XVII ^e
26 Kanun I: Mémoire de la Mère de Dieu.	26 Kanun I: La Sainte Mère de Dieu Marie.	26 Kanun I: La Mère de Dieu.	26 Kanun I: La Vierge en tout et la bienheureuse Mère de Dieu Marie.	26 Kanun I: Les louanges de la Mère de Dieu.
		15 Kanun II: La Mère de Dieu.	15 Kanun II: La sainte et la toute belle Mère de Dieu, Notre Dame Marie.	15 Kanun II: La Mère de Dieu qui préside aux semences.
	15 Iar: La Sainte Mère de Dieu Marie.	15 Iar: La Mère de Dieu.	15 Iar: La Mère de Dieu à l'occa- sion des épis.	15 Iar: La Mère de Dieu qui protège les épis.
	15 Ab: La sainte et illustre Mère de Dieu Marie, par toute la terre on fête sa mort.	15 Ab: Mort de la Mère de Dieu.	15 Ab: Le départ de la Vierge Mère de Dieu.	15 Ab: Départ de la Mère de Dieu Marie.

La documentation liturgique permet d'établir que l'Eglise jacobite, contrairement aux Eglises égyptienne et éthiopienne, également monophysites, célèbre au 15 août le souvenir de la mort de Marie; elle ignore sa résurrection et admet que son corps, transporté en un lieu connu ou inconnu, est conservé incorruptible jusqu'à la résurrection générale³⁹.

³⁹ En ce qui concerne les Eglises jacobites maronite et melkite, voir J. NASRAL-LAH, «La dévotion mariale en Syrie», dans H. DU MANOIR (ED.), *María. Etudes sur la Sainte Vierge*, IV, Paris, 1956, p. 875–883 (point de vue melkite); M. DOUMITH, «La liturgie syro-maronite», dans H. DU MANOIR (ED.), *María. Etudes sur la Sainte Vierge*, II, Paris, 1949, p. 327–340; M. DOUMITH, «La dévotion mariale populaire au Liban», dans H. DU MANOIR (ED.), *María. Etudes sur la Sainte Vierge*, IV, Paris, 1956, p. 867–874 (point de vue maronite).

B. *La fête de la Dormition dans l'Eglise nestorienne*

Comme on a pu le voir, la *Vie de la Vierge* syriaque est un important témoin de la liturgie mariale dans l'Eglise nestorienne.

En accord avec le calendrier de la *Vie de la Vierge* syriaque, le patriarche Iso'yabh III (647–658?), grand réformateur de la liturgie nestorienne, paraît avoir fixé la commémoration de la dormition au mois de Kanun I, à la veille du samedi qui suit la Nativité de Jésus. On est renseigné à ce sujet par le Pseudo-Georges d'Arbèle qui se demande pourquoi Iso'yabh III a établi la fête de Marie après la fête de la Nativité de Jésus, et il répond qu'elle est célébrée après « Car le jour du départ de Marie de ce monde fut le jour de la naissance de Notre Seigneur ; au jour où elle lui donna naissance, elle partit de ce monde. Et les docteurs de l'Eglise ordonnèrent que la première commémoration de la Vierge devait se placer après la fête de la Nativité »⁴⁰.

Par la suite, sous l'influence de l'Eglise jacobite, l'Eglise nestorienne fixa au 15 août la fête de la Dormition et instaura même, comme les autres Eglises orientales, un jeûne préparatoire de 15 jours, appelé « jeûne de la migration de la Vierge ». Ce changement n'apparaît pas dans la *Vie de la Vierge* syriaque. On ne sait pas à quelle époque ce changement s'est effectué, mais il ne peut être que postérieur au VIII^e siècle, puisqu'au milieu du VII^e siècle, le patriarche Iso'yabh III est en faveur d'une célébration de la dormition au mois de Kanun I. Notons toutefois que dans les Evangéliaires et les Bréviaires nestoriens du XI^e au XIII^e siècle, c'est apparemment l'unique fête mentionnée.

Tout comme l'Eglise jacobite, à qui elle emprunte beaucoup en ce qui concerne le sort final de Marie, l'Eglise nestorienne célèbre au 15 août la mort de Marie ; elle proclame la dormition et ignore l'assomption⁴¹.

Aucune homélie nestorienne consacrée à la fête de la Dormition n'est cependant connue.

⁴⁰ Voir R.H. CONNOLY, *Anonymi auctoris. Expositio officiorum Ecclesiae. Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, Rome, 1913, p. 127–129 [texte] (CSCO 71) et Rome, 1915, p. 115–117 [traduction] (CSCO 76).

⁴¹ En ce qui concerne l'Eglise nestorienne, voir A.M. MASSONNAT, « Marie dans la liturgie chaldéenne », dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, I, Paris, 1949, p. 341–351 ; P. YOUSSEF, « Marie, Mère du Christ dans la liturgie chaldéenne », dans *Etudes mariales* 39 (1982), p. 57–85.

C. *Récapitulatif*

La documentation liturgique de langue syriaque, tant celle de l'Eglise jacobite que celle de l'Eglise nestorienne, s'accorde avec les données doctrinales des textes hagiographiques et homilétiques relatifs aux traditions sur le sort final de Marie.

Il est temps maintenant de réunir dans un tableau toutes les données liturgiques syriaques concernant les commémorations mariales⁴²:

Calendrier de la <i>Dormitio syriaque dite des « Six Livres »</i>	Calendrier de la <i>Dormitio syriaque dite des « Cinq Livres »</i>	Calendrier de la <i>Vie de la Vierge syriaque</i>	Calendriers des ménologies syriaques
3 commémorations mariales:	3 commémorations mariales:	3 commémorations mariales:	3 ou 4 commémo- rations mariales:
	– 6 du mois de Kanun II (objet: mémoire de la mort de Marie);		– 26 du mois de Kanun I (objet: mémoire de Marie);
– 24 du mois de Kanun I (objet: protection des semences);		– au mois de Kanun I, le samedi suivant la Nativité (objet: mémoire de la mort de Marie);	– 15 du mois de Kanun II (objet: protection des semences);
– 15 du mois de Iar (objet: protection des épis);	– 15 du mois de Iar (objet: protection des épis);	– 15 du mois de Iar (objet: protection des épis);	– 15 du mois de Iar (objet: protection des épis);
– 13 du mois de Ab (objet: protection des vignes et mémoire de la mort et du départ de Marie).	– 13 du mois de Ab (objet: protection des vignes).	– 15 du mois de Ab (objet: pro- tection de la vigne).	– 15 du mois de Ab (objet: la mort ou le départ de Marie).

⁴² Les données concernant les ménologies sont résumés. Pour plus de détail, voir plus haut, p. 240.

Les documents les plus anciens montrent une importante divergence à l'intérieur de l'Eglise syriaque occidentale, de même qu'entre cette dernière et l'Eglise syriaque orientale. L'Eglise jacobite a commémoré la mort de Marie soit au 6 janvier, soit au 13 août. L'Eglise nestorienne a célébré la mort de Marie le samedi suivant la fête de la nativité de Jésus.

Le calendrier nestorien semble avoir été influencé par le calendrier de la *Dormitio en «Cinq Livres»*, plutôt que par le calendrier de la *Dormitio en «Six Livres»*. Rien d'étonnant que les nestoriens aient préféré adopter un calendrier d'origine probablement melkite plutôt qu'un calendrier d'origine monophysite.

Plus tard, les deux Eglises syriaques adopteront la date du 15 août, à des époques et pour des raisons différentes.

IV. CONCLUSION

Peut-on retracer, à partir des éléments examinés, l'histoire de l'origine et de l'évolution de la fête de la Dormition en Syrie occidentale et orientale ?

Avant la fin du V^e siècle, on constate l'existence d'une fête de la Dormition dans l'Eglise syriaque monophysite ; l'homélie de Jacques de Saroug en est le précieux témoin.

Au VI^e siècle, le calendrier de la *Dormitio syriaque dite des «Six Livres»* permet d'apprendre que la fête de la Dormition est célébrée le 13 août. De la même époque, le calendrier de la *Dormitio syriaque dite des «Cinq Livres»* place la dormition de Marie au 6 janvier, comme la nativité de Jésus. Il faut donc postuler que ces deux calendriers, qui ont coexisté, sont issus de deux milieux syriaques différents, voire opposés. Comme je l'ai déjà dit, il est possible que le premier calendrier ait subi l'influence de Jérusalem, qui célébrait, au 13 ou au 15 août, d'abord une fête en l'honneur de la mémoire, puis une fête en l'honneur de la dormition ; il est possible que le second ait subi l'influence de Constantinople, qui commémorait, au 26 décembre ou au 6 janvier, une fête en l'honneur de la mémoire. Ces deux dates s'expliquent au regard des fêtes de la nativité et de l'épiphanie de Jésus, dont le sens varia au gré des conflits christologiques et selon les provinces de l'Empire romain.

Allant dans le même sens, il est donc possible de proposer sous réserve que la distinction entre ces deux textes soit vraiment à maintenir : (1) que le calendrier de la *Dormitio en «Six Livres»* proviendrait

de milieux monophysites; (2) que le calendrier de la *Dormitio en «Cinq Livres»* dériverait de milieux monophysites ralliés à Justinien, et peut-être même de milieux melkites.

Quoiqu'il en soit de cette hypothèse, dès la fin du VI^e siècle, la date du 15 août s'impose pour célébrer la fête de la Dormition de Marie; la plupart des ménologes jacobites l'attestent.

L'Eglise nestorienne célèbre la fête de la Dormition de Marie dans le sillage de la fête de la Nativité de Jésus. Elle paraît subir l'influence de l'Eglise melkite. Cette situation est attestée au milieu du VII^e siècle. Plus tard, on le sait, elle adoptera la date du 15 août; ce changement ne saurait être antérieur au VIII^e siècle.

Si l'évolution de la fête de la Dormition se laisse entrevoir, il est en revanche plus difficile de remonter à son origine, qui ne se comprend qu'au regard de toutes les traditions linguistiques sur le sort final de Marie et des nombreux conflits issus du concile de Chalcédoine de 451. Question intéressante, mais qui dépasse le cadre de cette contribution.

Puisqu'on se trouve dans le pays de mission de l'apôtre Saint Thomas, un mot sur la dévotion mariale des chrétiens du Kérala de rites syriens, jacobite ou nestorien⁴³. Il est difficile de savoir quand et comment le culte marial s'est développé parmi les «chrétiens de Saint Thomas». Avant l'arrivée des colonisateurs portugais, il n'est pas facile de connaître la répartition des diverses influences syriennes.

Toutefois, en Inde du Sud, quel que soit l'influence subie — jacobite ou nestorienne — la liturgie mariale adoptée correspond en gros à celle des ménologes syriaques déjà examinés. En tout cas, le sort final de Marie est célébré le 15 août, et, à ma connaissance, on ne trouve pas trace d'une autre date.

Les chrétiens syriaques de l'Inde conservent, ce qui est logique, d'importantes traditions liturgiques mariales originaires de Syrie. Outre la fête de la Dormition, rappelons pour exemple la fête des moissons qui se placent sous la protection de Marie, et qui se célèbre au 15 du mois de mai (en Syrie, il s'agit de la fête des épis). Ce jour là, on porte la statue de Marie en procession à travers les campagnes, et

⁴³ M. THEKAEKARA, «La dévotion à Notre Dame dans les Indes», dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, IV, Paris, 1956, p. 917-933. L'auteur s'intéresse essentiellement à la dévotion mariale des catholiques indiens.

on apporte à l'autel de Marie les prémices de la récolte: dans l'Eglise jacobite du Kérala, la fête de la moisson appartient au calendrier liturgique, et on la connaît sous le titre de *Commémoration de la Mère protectrice de la Moisson*. Commémoration liturgique que l'on retrouve pour la première fois dans les calendriers transmis par les *Dormitiones* syriaques.

Notons enfin que ces mêmes *Dormitiones* syriaques font transporter, par les anges, l'apôtre Thomas d'Inde à Bethléem, pour qu'il puisse assister à la fin de Marie, et le font ramener par la suite à sa mission⁴⁴.

⁴⁴ Voir les *Dormitiones syriaques dites des «Six Livres»* ou des «Cinq Livres», au Livre II.

VIII.

LES TRANSITUS MARIAE SONT-ILS VRAIMENT
DES APOCRYPHES?*

Il n'y a pas si longtemps encore, en 1924, devant le Congrès marial breton, le Père Giquello, ayant à présenter les récits apocryphes sur le sort final de Marie, fait la déclaration liminaire suivante¹ :

Le décret du pape Gélase condamnant les apocryphes, et nommément Leucius, m'est bien connu. Je sais que :

1° les apocryphes, tout en étant le plus souvent dépourvus de valeur historique proprement dite, peuvent contenir des renseignements précieux, être les témoins des doctrines reçues, de leurs temps, dans l'Eglise ;

2° certains auteurs (surtout des protestants) ont exalté des compositions mesquines et souvent incohérentes, prétendant y découvrir la source de nos institutions et de nos dogmes ;

3° les critiques et apologistes sérieux les ont volontiers opposés à nos évangiles canoniques, afin de faire mieux ressortir, par contraste, la sereine beauté et la divine vérité de ceux-ci.

Le Père Giquello ajoute alors :

Me rappelant que la poussière d'or se trouve mêlée au sable le plus banal, j'ai examiné de près ces récits suspects.

Il espère ainsi :

Etre à l'abri des coups qui ne manqueront pas de pleuvoir demain sur les auteurs apocryphes, auteurs qui, en se dissimulant sous des noms d'apôtres et de saints, prétendaient faire passer sous de nobles pavillons leur marchandise très frelatée.

Il est vrai que les temps ont bien changé. Le regard porté sur les écrits dits « apocryphes » est moins suspect, moins chargé d'*a priori* théologique : *a priori* que l'on semble devoir principalement, du moins en Occident, au Décret attribué au pape Gélase. C'est dire aussi combien

* Déjà publié dans *Studia Patristica XXV, Eleventh International Conference on Patristic Studies, Oxford 19-24 August 1991*, Louvain, 1993, p. 122-128.

¹ M. GIQUELLO, « Récits apocryphes relatifs à la mort et à l'assomption de la Sainte Vierge », dans *Congrès marial breton*, 5^e session : *L'Assomption de la B.V.M.*, Nantes-Paris-Vannes, 1925, p. 51-58.

le *Décret gélasien* a joui, récemment encore, d'une autorité officielle et quasi canonique.

Mais au fait, et la question est importante: *Les Transitus Mariae sont-ils vraiment des apocryphes?* Cette question mérite d'être posée, elle est essentielle aussi bien pour l'approche théologique que pour l'approche historique de ces écrits.

Afin de répondre à cette question, on est tout d'abord obligé de se demander à quoi correspond la qualification «apocryphe» accolée bien souvent aux *Transitus Mariae*?

Intrinsèquement, répétons-le, cette qualification repose sur le *Décret gélasien*, et uniquement sur ce document, dont l'appréciation soulève d'importants problèmes. Pour être complet, on doit aussi mentionner que dans les prologues du *Transitus latin du Pseudo-Méliton de Sardes* (BHL 5351–5352) et du *Discours sur la dormition de la Sainte Vierge* de Jean de Thessalonique (BHG 1144–1144c), on peut lire que leurs auteurs affirment prendre la plume pour contrer un récit du sort final de Marie peu conforme, selon eux, à la doctrine catholique, c'est-à-dire reconnue universellement. En fin de parcours on reviendra un peu plus sur ce point.

Il n'est pas question d'aborder le débat sur l'appellation d'apocryphe: à ce sujet, on peut renvoyer aux différentes contributions d'Eric Junod².

Dans la présente étude, on se limitera donc au *Décret gélasien*, principal document toujours évoqué pour renvoyer les *Transitus Mariae* dans le domaine des apocryphes³.

Après un rapide état de la recherche sur le *Décret gélasien*, on analysera d'abord la cinquième partie, celle qui concerne plus précisément

² E. JUNOD, «Apocryphe du Nouveau Testament ou apocryphes chrétiens anciens? Remarques sur la désignation d'un corpus et indications bibliographiques sur les instruments de travail récents», dans *Etudes théologiques et religieuses* 58 (1983), p. 409–421; E. JUNOD, «La littérature apocryphe chrétienne constitue-t-elle un objet d'études?», dans *Revue des études anciennes* 93 (1991), p. 397–414; E. JUNOD, «Apocryphes du Nouveau Testament: une appellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher», dans *Apocrypha* 3 (1992), p. 17–4.

Voir aussi S.C. MIMOUNI, «Le concept d'apocryphité dans le christianisme ancien et médiéval: Réflexions en guise d'introduction», dans S.C. MIMOUNI (Ed.), *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux Religions du Livre. En hommage à Pierre Geoltrain*, Turnhout, 2002, p. 1–30.

³ Voir à ce sujet, M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale*, Vatican, 1944, p. 104.

les apocryphes. On présentera ensuite la question de la réception du *Décret gélasien* et l'opposition qu'il a suscité dans certains milieux. En dernier lieu, on examinera le cas de la notice sur les *Transitus Mariae* dans le *Décret gélasien*.

D'emblée, il convient de souligner que fort peu d'auteurs ont mis en doute l'étiquette d'apocryphe apposée aux *Transitus Mariae*: ils se sont généralement contentés, comme par exemple René Laurentin, de justifier, voire à la rigueur de nuancer l'appellation⁴ — il est vrai que ces critiques se plaçant plus sur le terrain de la théologie que sur celui de l'histoire...

Le *Décret gélasien* est un document à la fois complexe et curieux. Son texte a été maintes fois copié et imprimé⁵. On le rencontre au moins dans une bonne centaine de manuscrits. La meilleure édition, qui peut être regardée comme à peu près définitive, est celle de Ernst von Dobschütz, elle date de 1912⁶. Les études sur le *Décret gélasien* ne manquent pas⁷, on peut citer, entre autres, celle de Georges Bardy en 1938⁸, et celle de Charles Piétri en 1976⁹.

Le *Décret gélasien* est organisé en cinq parties: la première concerne des définitions dogmatiques relatives d'abord à l'Esprit septiforme, ensuite aux divers noms de Jésus au nombre de vingt-huit, enfin à la procession du Saint-Esprit qui est du Père et du Fils; la deuxième donne une liste des écrits canoniques reconnus par l'Eglise universelle; la troisième est une déclaration sur la primauté de l'Eglise de Rome et

⁴ R. LAURENTIN, «Foi et mythe en théologie mariale», dans *Nouvelle revue de théologie* 89 (1967), p. 281-307; R. LAURENTIN, «Mythe et dogme dans les apocryphes», dans *Primordiis cultus mariani*, IV, Rome, 1970, p. 13-29.

⁵ Il est inutile d'indiquer ici toutes les éditions, on trouvera la liste imposante dans H. LECLERCQ, «Gélasien (Décret)», dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 4/1 (1924), col. 745-746.

⁶ E. VON DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, im kritischen Text herausgegeben und untersucht*, Leipzig, 1912 (voir recension de E. AMANN, dans *Revue biblique* 10 (1913), p. 602-608).

A compléter par R. MASSIGLI, «Le décret pseudo-gélasien. A propos d'un livre récent», dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1913, p. 155-170.

Voir aussi les critiques de J. CHAPMAN, «On the *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*», dans *Revue bénédictine* 30 (1913), p. 187-207 et p. 315-333.

⁷ En dernier lieu, voir E. PERETTO, «Décret de Gélase», dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, I, Paris, 1990, p. 638-639.

⁸ G. BARDY, «Gélase (Décret de)», dans *Dictionnaire biblique. Supplément* 3 (1938), col. 579-590.

⁹ C. PIETRI, «Synode de Damase ou Décret de Gélase?», dans *Roma Christiana*, I, Rome, 1976, p. 881-884.

sur les sièges patriarcaux d'Alexandrie et d'Antioche; la quatrième est une déclaration relative aux autorités que tous doivent reconnaître: conciles œcuméniques, pères orthodoxes, avec un dernier paragraphe sur les auteurs douteux; enfin la cinquième est une liste d'écrits apocryphes, c'est-à-dire à rejeter, d'où le titre attribué à l'ensemble du texte: *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*.

L'origine et la datation du *Décret gélasien* posent toujours de nombreux problèmes: la tradition manuscrite révèle toute la précarité de l'attribution de ce document mis sous les noms du pape Damase (366–384), du pape Gélase (492–496) et du pape Hormisdas (514–523).

Dans son étude, E. von Dobschütz défend l'unité du *Décret gélasien*. Selon lui, il ne s'agit pas d'un document officiel de l'Eglise, mais plutôt d'une œuvre composée en Italie au début du VI^e siècle par un particulier.

En revanche, pour G. Bardy, le *Décret gélasien* résulte de la juxtaposition de deux documents d'origine et de valeur différentes. Le premier document, qui comprend les chapitres I–III, pourrait remonter à la fin du IV^e siècle et être, conformément au titre qu'il porte, l'œuvre du concile romain siégeant en 382, sous le pontificat de Damase. Le second document, qui comprend les chapitres IV–V, serait alors l'œuvre d'une personne privée ayant vécu en Gaule méridionale vers la fin du V^e siècle ou le début du VI^e siècle.

C. Piétri adopte la même position que G. Bardy, en la nuancant toutefois de manière sensible. Pour lui, seul le chapitre III est du temps de Damase, les chapitres I et II étant alors d'une époque postérieure.

Quelle que soit l'hypothèse retenue, en ce qui concerne la cinquième partie, celle qui nous intéresse, on s'accorde donc à reconnaître que, comme la quatrième, elle a vraisemblablement été composée en Italie ou en Gaule méridionale aux alentours de 500 par un simple particulier.

Dans la cinquième partie du *Décret gélasien*, l'auteur énumère un nombre considérable d'écrits qu'il qualifie «apocryphes» (souvent impossibles à identifier), et d'auteurs à condamner. Il dresse sa liste avec beaucoup de désordre et d'incohérence, au point que G. Bardy a pu la qualifier de «pêle-mêle surprenant»¹⁰. A la décharge de l'auteur de ce document, on doit préciser qu'il dit l'avoir composé de mémoire.

¹⁰ G. BARDY, «*op. cit.*», dans *Dictionnaire biblique. Supplément 3* (1938), col. 585.

La liste des apocryphes est effectivement curieuse. Après une référence au concile de Rimini (359) qui est condamné pour l'éternité¹¹, l'auteur du *Décret* cite en premier lieu l'*Itinéraire de Pierre* (c'est-à-dire toute la littérature pseudo-clémentine), les *Actes d'André, de Thomas, de Pierre, et de Philippe*; il passe ensuite aux Évangiles relatifs à la naissance et à l'enfance de Jésus; enfin il cite les Apocalypses. Dans l'intervalle, il introduit un groupe d'écrits disparates et parfois inconnus; on y trouve notamment le *Transitus Mariae* ainsi que *Libri omnes quos fecit Leucius discipulus diaboli* (= « Tous les livres que fit Leucius, le disciple du diable »)¹².

C'est un extraordinaire fouillis, où les renseignements personnels de l'auteur voisinent avec des jugements tout faits empruntés souvent à Jérôme, et même avec d'inconcevables bévues qui font mettre au rang des apocryphes des ouvrages recommandés comme orthodoxes dans la quatrième partie, les œuvres de Cyprien par exemple. Pour E. von Dobschütz, l'auteur du *Décret* ne donne pas ici un catalogue qu'il aurait eu sous la main (rien qui ressemble à la *Bibliothèque* de Photius), mais plutôt des renseignements recueillis au hasard de ses lectures: Jérôme, Augustin, la lettre d'Innocent I^{er} à Exupère de Toulouse (405), la lettre de Léon I^{er} à Turibius d'Astorga (447) sont les principales sources d'information du compilateur. Cette connaissance, presque exclusivement livresque de l'ancienne littérature chrétienne, expliquerait les erreurs assez nombreuses que l'on rencontre dans ce document.

L'auteur de cette liste prétend rédiger un catalogue de livres défendus, il veut signaler les ouvrages écrits par des schismatiques ou des hérétiques (pour lui c'est la même chose), et interdits aux catholiques. Le caractère officieux de ce document a déjà été souligné. On doit remarquer d'ailleurs qu'en son temps il ne fit pas l'unanimité.

A ce propos, Albert Dufourcq, dans son *Etude sur les Gesta Martyrum romains*¹³, a attiré l'attention sur les prologues qui figurent en tête de

¹¹ Le concile de Rimini concerne la crise arienne: il a vu la victoire provisoire des évêques ralliés à l'arianisme.

¹² E. VON DOBSCHÜTZ, *op. cit.*, Leipzig, 1912, p. 11 (pour le texte), p. 52 et 283 (pour l'étude). Selon J.-D. KAESTLI – E. JUNOD, *L'histoire des Actes Apocryphes des Apôtres: le cas des Actes de Jean*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1982, p. 103, il est vain de vouloir identifier tous les livres qu'aurait faits Leucius. Selon ces auteurs, Leucius n'est qu'un simple nom, « celui d'un rédacteur de textes apocryphes et hérétiques à qui on peut attribuer les œuvres qu'on veut... ou aucune œuvre déterminée! ».

¹³ A. DUFOURCQ, *Etude sur les Gesta martyrum romains*, I, Paris, 1900, p. 312-313.

plusieurs *Actes des Martyrs* et qui commencent par les mots : *Omnia quae a sanctis gesta sunt vel geruntur*¹⁴.

Le contenu de ces prologues semblent s'opposer, de fait, au *Décret gélasien* et à ses prescriptions contre la lecture des apocryphes. Baudouin de Gaiffier est revenu plus récemment sur cette question¹⁵.

Il ne paraît pas inutile de redonner la traduction du prologue de la *Passio S. Anastasiae et S. Chrysogoni* (BHL 1795) proposée naguère par A. Dufourcq¹⁶:

Rechercher les gestes des saints passés et présents, c'est faire un travail édifiant pour soi et pour les autres: on l'approuve. Nous écrivons ce que nous trouvons dans les gestes, ce qu'ont fait, ce qu'ont dit, ce qu'ont souffert les saints. Montrez que vous êtes catholiques en aimant à lire les victoires du Christ. Car je vous le demande, vous qui voulez ranger les gestes parmi les apocryphes, qui est-ce qui fait se tenir les canons des Saintes-Ecritures? Est-ce que ce n'est pas ceux qui sont morts pour ces mêmes canons? Les martyrs tenaient pour la vraie foi qui est contenue dans les volumes, en nombre déterminé, des livres sacrés. Les Saintes-Ecritures leur rendent grâces: c'est ce qu'ils ont enduré qui fait leur force. Aussi veulent-elles que leurs gestes soient rédigés afin qu'ils soient loués en présence de Dieu et des hommes, ceux qui ont pour leur défense, souffert d'immenses tourments en présence des incrédules. C'est donc sans rien recevoir qui soit en dehors du canon des Saintes-Ecritures que nous rédigeons les gestes des martyrs catholiques qui ont gardé le dogme catholique. Nous donnons un exemple à nos petits enfants, un aliment aux âmes pieuses. Ceux qui ne veulent pas lire les batailles, ceux-là ne veulent pas combattre à l'occasion. Que les infidèles nous commandent le silence, s'attachent aux combats du diable, refusent de regarder les luttes des athlètes de Dieu! Nous, nous parlons de ses merveilles, nous les écrivons, nous les prêchons... qu'on nous attaque, nous et ceux qui prennent plaisir à nous lire, soit. Les blessures reçues au services du général font la gloire du soldat. Les triomphes du Christ, les travaux vainqueurs de son armée étaient cachés dans l'ombre; nous les publions au dehors (voir *Passions d'Agnès et de Cécile*). Les combats qu'ils ont livré dans le monde visible, nous le savons, chaque jour nous attendent au fond de nos âmes, et ceux qui combattent mollement sont

¹⁴ Il convient de remarquer que Papebroch et Mabillon ont déjà souligné, en leur temps, l'intérêt de ces prologues.

¹⁵ B. DE GAIFFIER, « Un prologue hagiographique hostile au Décret de Gélase? », dans *Analecta Bollandiana* 82 (1964), p. 341-353.

¹⁶ A. DUFOURCQ, *op. cit.*, I, Paris, 1900, p. 312-313.

plus grièvement blessés. Donc, pour bien manier tes armes, regarde ceux qui s'en servent¹⁷.

Outre la *Passio S. Anastasiae* et *S. Chrysogoni*, ce type de prologue se rencontre encore dans la *Passio SS. Cantii, Cantiani et Cantianillae* (BHL 1545, 1546, 1547), dans la *Passio S. Pudencianae* (BHL 6991) et dans la *Passio SS. Fidelis, Exanti et Carphori* (inédite et non signalée dans la BHL).

L'auteur de ce prologue a manifestement voulu composer un plaidoyer en faveur des *Gesta Martyrium*. Après avoir rappelé l'édification que les fidèles doivent retirer de ces récits, il en indique d'abord le schéma habituel et il apostrophe ensuite un ennemi invisible qui a eu l'audace de reléguer les *Gesta Martyrum* parmi les apocryphes. Il affirme que les martyrs ont contribué plus que quiconque à sauver le patrimoine des livres authentiques et il arrive à cette conclusion : « Les livres saints ordonnent que l'on écrive les *Gesta Martyrum*, afin que leur louange retentisse toujours en face de Dieu et des hommes », et il ajoute que tout en distinguant clairement les écritures canoniques, il y a lieu de rédiger les actes de ceux qui ont défendu le dogme catholique.

Est-il possible de découvrir les ennemis cachés que fustige l'auteur de ce prologue ? Pour B. de Gaiffier, « le prologue *Omnia quae*, rédigé vraisemblablement pour la *Passion des SS. Anastasie et Chrysogone*, date du V^e-VI^e siècle et a voulu s'opposer aux critiques que le pseudo-décret de Gélase adressait à de nombreuses pièces hagiographiques »¹⁸. Le Père bollandiste ne va pas plus avant dans ses conclusions et préfère rester dans l'expectative quant à une identification plus précise des divers partis de cette affaire.

On le constate, le pseudo-décret gélasien ne fait donc pas l'unanimité. Très vite, il a soulevé de vives protestations, ce qui ne peut se comprendre qu'à condition de reconnaître son caractère privé. A partir de ce fait, il est possible de contester la présence de nombreux écrits dans la liste de la cinquième partie, et notamment celle, bien entendu, du *Liber qui appellatur Transitus sanctae Mariae* jugé *apocryphus*¹⁹.

¹⁷ Pour le texte latin, voir H. DELEHAYE, *Etude sur le légendier romain*, Bruxelles, 1936, p. 221-222, repris dans B. DE GAIFFIER, « op. cit. », dans *Analecta Bollandiana* 82 (1964), p. 343-344.

¹⁸ B. DE GAIFFIER, « op. cit. », dans *Analecta Bollandiana* 82 (1964), p. 353.

¹⁹ Voir E. VON DOBSCHÜTZ, *op. cit.*, Leipzig, 1912, p. 12.

Observons que cette phrase est encadrée par la *Revelatio quae appellatur Stephani* (il s'agit de l'*Invention des reliques de Saint Etienne*) et par le *Liber qui appellatur Paenitentia Adae* (il s'agit de la *Pénitence d'Adam*, un ouvrage du cycle d'Adam et Eve). L'insertion contre le *Transitus Mariae* vient après un certain nombre d'apocalypses apocryphes et avant une quantité d'écrits disparates connus ou inconnus. Cette qualification d'apocryphes dont bénéficièrent les *Transitus Mariae* n'est donc apparemment pas due à une décision officielle. Rappelons que le *Décret gélasien* est resté très longtemps sans avoir joui d'aucune autorité canonique. En aurait-il été ainsi s'il avait été reconnu tout de suite comme l'œuvre d'un pape ou d'un concile ? Il est vraisemblable que ses premiers lecteurs n'y voyaient que l'œuvre d'une personne privée et ne lui attachaient pas autrement de crédit.

Toutefois, il n'est pas impossible que cette liste ait été rédigée, au début du VI^e siècle, dans un contexte polémique entre d'une part les priscillianistes et d'autre part leurs détracteurs.

Notons en effet que dans le *Décret gélasien*, Priscillien figure parmi les hérétiques, dont les ouvrages sont condamnés, et qui sont eux-mêmes liés pour l'éternité par l'anathème²⁰. Les premiers, on le sait, ont utilisé abondamment la littérature dite « apocryphe », les seconds la prohibant alors par contrecoup.

La lecture et l'étude des apocryphes a été chose importante pour Priscillien et ses partisans²¹. Il n'est cependant nullement question d'adopter la position de E.C. Babut qui considère que le *Décret gélasien* est le lointain prédécesseur de l'*Index librorum prohibitorum*²².

Pour A. Dufourcq, le *Décret gélasien*, notamment dans sa cinquième partie, s'oppose au développement de la littérature adaptée et adoptée par les manichéens occidentaux²³. L'hypothèse n'est pas dénuée d'intérêt, d'autant plus qu'au VI^e siècle, en Occident, les priscillianistes et les manichéens se confondent bien souvent, du moins sur le plan de leurs lectures si ce n'est de leurs doctrines. A. Dufourcq lie dans un même mouvement : manichéisme, priscillianisme, gnosticisme, auxquels viennent s'adjoindre quelques hérésies plus obscures. Ce mouve-

²⁰ Voir E. VON DOBSCHÜTZ, *op. cit.*, Leipzig, 1912, p. 13.

²¹ Voir le ton passionné et l'ampleur du Traité III, intitulé *De fide. De apocryphis* (C. SCHEPSS, *Priscilliani quae supersunt*, Vienne, 1889, p. 44-56 [CSEL 18]).

²² E.C. BABUT, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1909, p. 215-231.

²³ A. DUFOURCQ, *op. cit.*, IV, Paris, 1910, p. 165-188.

ment, qui s'implante au IV^e siècle en Occident, se situe à l'intérieur du christianisme, il serait à l'origine de l'hérésie cathare du Moyen-Age. N'oublions pas que Priscillien et ses associés sont exécutés en 385, à Trèves, comme « manichéens ». Que d'autre part, le pape Gélase, à qui une partie de la tradition manuscrite attribue le *Décret*, est considéré comme le liquidateur des derniers manichéens occidentaux, surtout à Rome. A. Dufourcq suggère même que les textes de la liste de la cinquième partie sont ceux que font brûler, au témoignage du *Liber Pontificalis*, les papes Gélase (492–496), Symmaque (498–514) et Hormisdas (514–523), car ils sont lus par des hérétiques. Cette liste dérive sans doute pour une grande part des saisies opérées au temps du pape Léon le Grand (440–461). Arrêter la diffusion de la littérature proscrite est, sinon le seul but de l'auteur de cette partie du *Décret*, du moins un de ses principaux objectifs.

Au terme de cette courte étude, il convient de conclure. Le *Décret gélasien* appartient au christianisme occidental de langue latine, il resta totalement inconnu du christianisme oriental de langue grecque. Il a joué un rôle, somme toute, assez mineur en Occident, du moins à l'époque de sa composition finale; et, bien sûr, aucun rôle en Orient. Autrement dit, malgré leur mention dans le *Décret gélasien*, il apparaît préférable de considérer les *Transitus Mariae* comme des écrits hagiographiques originaires de la Grande Eglise, plutôt que comme des écrits apocryphes originaires de communautés chrétiennes intersticielles. Ce qui permet de comprendre la grande diffusion de ces textes dans les manuscrits et leur pénétration dans la liturgie.

Il n'en demeure pas moins que les *Transitus Mariae* ont dû être utilisés par des chrétiens considérés comme schismatiques ou hétérodoxes. Les prologues du Pseudo-Méliton de Sardes et de Jean de Thessalonique, qui visent, selon toute vraisemblance, des priscillianistes ou des manichéens, en seraient alors les précieux témoins: c'est du moins l'avis de A. Dufourcq en ce qui concerne le prologue du *Transitus latin du Pseudo-Méliton de Sardes*²⁴.

Une dernière question, d'ordre chronologique, se pose. Si la présence du *Liber qui appellatur Transitus sanctae Mariae* dans la liste du *Décret*

²⁴ A. DUFOURCQ, *op. cit.*, IV, Paris, 1910, p. 285–290.

gélasien date des alentours de l'an 500, cela pourrait signifier : d'une part, que ce texte a été introduit en Occident fort peu de temps après son apparition en Orient, qui ne saurait être antérieure à 451²⁵ ; d'autre part, que sa diffusion, dans des milieux chrétiens aux tendances pris-cillianistes ou manichéennes, se serait réalisée à une époque proche de cette même introduction en Occident.

²⁵ Les traditions sur le sort final de Marie (dormition et assomption) sont postérieures au concile de Chalcédoine. A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995.

L'HYPOMNESTICON DE JOSEPH DE TIBÉRIADE :
UNE ŒUVRE DU IV^E SIÈCLE ?*

L' Ὑπομνηστικὸν βιβλίον Ἰωσήπου est un écrit qui prétend, sous forme de questions et réponses, faire connaître ce qu'il importe de savoir du christianisme à une certaine époque, de sa littérature comme de son histoire.

Malgré un article fondamental de Jacques Moreau — remontant aux années cinquante — à qui l'on doit la redécouverte relativement récente de cette œuvre, l'intérêt des chercheurs, fort curieusement, ne s'est guère porté, au cours de ces dernières décennies, sur l'*Hypomnesticon*¹.

Dans toute la littérature chrétienne ancienne, J. Moreau ne voit qu'un seul genre auquel on puisse rattacher ce *Libellus memorialis* : celui des *quaestiones et responsiones* ou Ἑρωταποκρίσεις», qui a connu un grand développement à partir du IV^e siècle². Mais, un tel rattachement est à peine acceptable : l'*Hypomnesticon*, en effet, contrairement aux *quaestiones et responsiones*, envisage les problèmes de manière simpliste et mécanique, se refusant à aborder des questions controversées ou discutables. Cet ouvrage est donc véritablement une sorte d'*hapax* (selon l'expression de J. Moreau) : ce qui permet de comprendre, en partie, les difficultés rencontrées par les savants qui ont voulu lui assigner une datation et une attribution.

On pourrait se demander, tout contexte et proportion mis à part, si l'*Hypomnesticon* ne relève pas du même genre littéraire que les *Hypomnemata* d'Hégésippe, dont la majeure partie est perdue et qui

* Déjà publié dans *Studia Patristica XXXII, Twelfth International Conference on Patristic Studies, Oxford 21–26 August 1995*, Louvain, 1997, p. 346–357.

¹ J. MOREAU, « Observations sur l' Ὑπομνηστικὸν βιβλίον Ἰωσήπου », dans *Byzantion* 25–27 (1955–1957), p. 241–276.

² Au sujet de ce genre littéraire, voir G. BARDY, « La littérature patristique des "Quaestiones et Responsiones" sur l'Écriture sainte », dans *Revue biblique* 41 (1932), p. 210–236, p. 341–362, p. 515–537 et 42 (1933), p. 14–30, p. 211–229, p. 328–352.

ne sont accessibles que par les trop rares extraits conservés dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée³.

L'*Hypomnesticon* n'est connu que par un seul manuscrit qui date du X^e siècle: il s'agit du Cambridge, University Library 1157, f. 104–196 — une copie du Cambridge, faite au XVIII^e siècle, se trouve à la Bibliothèque universitaire d'Utrecht. Par ailleurs, des chapitres isolés sont conservés dans plusieurs manuscrits des X^e et XI^e siècles: d'après F. Diekamp, un auteur à qui l'on doit beaucoup pour l'avancée de la recherche sur ce texte, la comparaison entre les numéros affectés aux chapitres du Cambridge et ceux dont sont pourvus les chapitres isolés, reproduits dans ces divers manuscrits, montre que 47 chapitres au moins ont disparu au cours du temps⁴.

Il a été édité pour la première fois par J.A. Fabricius, en 1741, à la suite de la seconde édition de son *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*⁵. Gallandi a accueilli l'ouvrage dans sa *Bibliotheca* parmi ceux du X^e siècle: Migne, dans sa *Patrologia Graecorum*, l'a suivi dans cette voie, en le faisant figurer dans un volume consacré à des œuvres tardives — ce qui explique que depuis lors il n'ait que fort rarement suscité l'intérêt des chercheurs.

Le texte est communément accessible en PG 106, col. 15–176: il convient d'observer que Migne a repris l'édition de Gallandi et non pas celle de Fabricius.

L'*Hypomnesticon* se compose actuellement de 167 chapitres qui fournissent des renseignements très divers, notamment sur l'Ancien et le Nouveau Testament, mais aussi sur des sujets apparemment éloignés des préoccupations chrétiennes comme par exemple la philosophie et la mantique grecques au chapitre 144.

En réalité, l'*Hypomnesticon* ne compte que 166 chapitres car le chapitre 136 est un extrait de la *Chronique* d'Hippolyte de Thèbes.

Sur ces 166 chapitres, 131 concernent l'Ancien Testament et le judaïsme, 35 le Nouveau Testament et le christianisme.

³ Au sujet des *Hypomnemata* d'Hégésippe, voir notamment N. HYLDAHL, «Hege-sipps Hypomnemata», dans *Studia theologica* 14 (1960), p. 70–113.

⁴ F. DIEKAMP, *Hippolytos von Theben. Texte und Untersuchungen*, Münster, 1898, p. 147 et p. 149, n. 1.

⁵ J.A. FABRICIUS, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, II. *Accedit Josephi Veteris Christiani Hypomnesticon*, Hambourg, 1741.

Parmi la masse d'érudition que l'on trouve dans l'*Hypomnesticon*, certains chapitres sont d'un intérêt considérable pour l'historien : en particulier, ceux dans lesquels l'auteur dresse la liste des persécutions (chapitre 139) et celle des hérésies (chapitre 140). C'est pourquoi, il est avant tout important de situer exactement cette œuvre dans le temps si ce n'est dans l'espace. En effet, l'interprétation de certains de ses chapitres dépend, dans une large mesure, de sa datation et, dans une bien moindre mesure, de son attribution.

Les limites imparties à cette contribution obligent à une simple mise au point sur les délicates questions de datation et d'attribution. Même si ces deux questions sont évidemment liées, il ne paraît pas inutile, en bonne méthode, de les examiner séparément.

I. DATATION DE L'HYPOMNESTICON

Les critiques ne sont pas d'accord quant à la datation de l'*Hypomnesticon* : c'est ainsi que les dates proposées peuvent varier d'entre la seconde moitié du IV^e siècle et le XI^e siècle.

J.A. Fabricius a daté l'*Hypomnesticon* du XI^e siècle, à cause de la mention, dans cet ouvrage, d'Hippolyte de Thèbes, lequel cite lui-même Syméon le Métaphraste⁶.

Mais précédemment, I. Vossius en 1680 et G. Cave en 1699 ont proposé de fixer la composition de cette œuvre vers 380 pour le premier et vers 420 pour le second⁷. En revanche, Gallandi, en 1781, suivi par Migne, en 1863, a placé l'*Hypomnesticon* au X^e siècle.

Observons toutefois que J.B. Gallicciolli, l'éditeur du volume XIV de la *Bibliotheca Gallandiana*, paru après la mort de Gallandi, mais non pas de la préface, a pris position en faveur d'une datation remontant au IV^e siècle et même d'une attribution à Joseph de Tibériade⁸ : la position de Gallandi a reposé sur le scepticisme de Le Nain de Tillemont à l'égard de la proposition de Vossius⁹.

⁶ J.A. FABRICIUS, *op. cit.*, II. *Accedit Josephi Veteris Christiani Hypomnesticon*, Hambourg, 1741, p. 289, n. a.

⁷ I. VOSSIUS, *De Sibyllinis Oraculis*, Oxford, 1680, p. 18 et G. CAVE, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Genève, 1699, p. 83-84.

⁸ Sur ce point, voir J. MOREAU, « *op. cit.* », dans *Byzantion* 25-27 (1955-1957), p. 243.

⁹ S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, VII, 1696, p. 299.

En 1898, F. Diekamp a démontré que le manuscrit unique postule un archétype remontant au plus tard à la fin du IX^e siècle¹⁰. D'après lui, le passage le plus tardif de cet écrit ne saurait être postérieur à la fin du V^e siècle. Cependant, il a préféré ne lui assigner aucune date précise entre ces deux *termini*: fin V^e et fin IX^e — pour lui, l'emploi du titre *Theotokos* dans l'*Hypomnesticon* (sans compter le chapitre 136, on le rencontre deux fois: en 1, 5 et en 16, 8) est la preuve que sa date de composition ne saurait être antérieure au concile d'Ephèse de 431. Une telle assertion ne paraît plus fondée: on sait maintenant que ce titre a été courant dès le IV^e siècle et qu'il a même été utilisé par Apollinaire de Laodicée¹¹.

En 1903, H. Hurter s'est prononcé en faveur d'un écrivain inconnu de la fin du IV^e siècle, postérieur à Epiphane de Salamine¹²: une hypothèse semblable a déjà été proposée d'une part par C. Oudin en 1722¹³, d'autre part par P. Lambeck et A.F. Kollar en 1776¹⁴.

En 1955–1957, J. Moreau, se fondant sur une analyse serrée de certains chapitres, notamment ceux sur les hérésies et les persécutions, est parvenu à assurer une datation relativement haute: aux environs de 380¹⁵.

Comme les arguments de J. Moreau sont des plus convaincants, il n'est pas inutile de les reprendre rapidement.

Après avoir démontré que le chapitre 136 de l'*Hypomnesticon* n'est qu'un extrait de la *Chronique* d'Hippolyte de Thèbes — sur ce point, il ne fait que reprendre la démonstration de F. Diekamp, qui a considéré que le fragment d'Hippolyte de Thèbes est en réalité une note marginale introduite dans le texte de l'*Hypomnesticon*¹⁶ —, il confirme sa datation à partir notamment d'une étude des chapitres 139 et 140: il montre, par exemple, que la présentation du règne de Julien comme un temps de persécution, absente de l'*Hypomnesticon*, est postérieure

¹⁰ F. DIEKAMP, *op. cit.*, Münster, 1898, p. 145–151.

¹¹ Voir F. DIEKAMP, *op. cit.*, Münster, 1898, p. 149.

¹² H. HURTER, *Nomenclator literarius Theologiae Catholicae*, I, Innsbruck, 1903, col. 210.

¹³ C. OUDIN, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiasticis*, II, Leipzig, 1722, col. 1060–1062.

¹⁴ P. LAMBECK – A.F. KOLLAR, *Petri Lambecii Hamburgensis Commentariorum de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi Liber III*, Vienne, 1776, p. 85, n. C.

¹⁵ J. MOREAU, « *op. cit.* », dans *Byzantion* 25–27 (1955–1957), p. 242–254.

¹⁶ F. DIEKAMP, *op. cit.*, Münster, 1898, p. 150.

à 380 — il y est certes question, au chapitre 140, d'une douzième persécution due à Julien, mais l'auteur précise que l'empereur ne persécuta pas, qu'il combattit les chrétiens seulement par ses écrits : les sources mentionnant des martyrs sous Julien seraient donc postérieures à la composition de l'*Hypomnesticon*¹⁷.

Il fait aussi appel, entre autres, à des arguments contenus au chapitre 122, celui consacré aux traductions grecques de la Bible. Au chapitre 122, l'auteur de l'*Hypomnesticon* énumère donc les versions connues de son temps, elles sont au nombre de six : la Septante, celles d'Aquila, Symmaque et Théodotion, la πέμπτη anonyme découverte à Jéricho et l'ἑκτὴ semblablement anonyme provenant de Nicopolis — cette notice est assez proche de celle que l'on trouve dans le *De mensuris et ponderibus* d'Epiphane de Salamine. Dans de nombreux manuscrits grecs de la Bible, il est vrai, on rencontre, en guise de préface ou de postface, une notice assez semblable à celles figurant dans l'*Hypomnesticon* ou le *De mensuris et ponderibus*. Cependant, dans ces préfaces et postfaces il est question non point de six mais de sept traductions : la dernière étant celle de Lucien d'Antioche. Selon J. Moreau, si l'auteur de l'*Hypomnesticon* n'a pas connu cette dernière version, c'est qu'il écrit bien avant l'époque des discussions sur la valeur relative des recensions origénienne, hésychienne et lucianéenne, dont l'écho se trouve chez Jérôme¹⁸. En effet, toujours selon ce critique, l'auteur de l'*Hypomnesticon* écrit à une époque antérieure à la crise origénienne, représentant le *background* de cette discussion, qui a dû conduire, en Palestine, à l'abandon de la version d'Origène au profit de la version de Lucien — il n'a pas connu, au sujet de cette dernière, la tradition de son invention à Nicomédie, sous le règne de Constantin, dont l'émergence date de l'extrême fin du IV^e siècle : le chapitre 25, concernant la liste des livres de l'Ancien Testament comptant 22 occurrences, représente un état relativement ancien de la discussion relative à la place de l'épisode de Ruth et au caractère du livre d'Esther, c'est-à-dire le IV^e siècle.

Il est donc possible de se rallier, on le voit, à la datation proposée par Jacques Moreau, déjà retenue par Isaac Vossius, à savoir les environs de 380 — plutôt avant qu'après cette date.

¹⁷ A ce sujet, voir B. De GAIFFIER, « *Sub Iuliano Apostata* dans le *Martyrologe romain* », dans *Analecta Bollandiana* 74 (1956), p. 5-7.

¹⁸ Voir J. MOREAU, « *op. cit.* », dans *Byzantion* 25-27 (1955-1957), p. 250-252.

Un autre argument, avancé par F. Diekamp et retenu par J. Moreau, intervient, par ailleurs, en faveur d'une telle datation : il s'agit de l'opinion doctrinale de l'auteur de l'*Hypomnesticon*¹⁹.

A partir d'une étude du chapitre 140 de l'*Hypomnesticon*, qui fournit une liste des hérésies du temps, et de celle du *Panarion* d'Epiphane, F. Diekamp a conclu que l'auteur de l'*Hypomnesticon* était apollinariste, ou qu'il utilise des documents provenant de cette tendance.

Le *Panarion* compte 60 hérésies chrétiennes alors que l'*Hypomnesticon* en énumère 62 : la différence entre ces deux listes provient du fait que l'auteur de l'*Hypomnesticon* commence son catalogue par les hérédiens et l'achève par les anthropomorphites alors que l'auteur du *Panarion* mentionne les premiers parmi les « hérésies judéennes » et non pas parmi les « hérésies chrétiennes », et ne parle aucunement des seconds.

De plus, l'*Hypomnesticon* signale des hérésies sous d'autres noms que le *Panarion* : marianites (H) = collyridiens (P) ; macédoniens (H) = pneumatomaques (P) ; novatiens (H) = cathares (P) ; elkasaites (H) = sampséens (P). Figurent dans l'*Hypomnesticon* et non dans le *Panarion* : theudien, mages d'Egypte, byrilliens (bérylliens), artémiens. Figurent dans le *Panarion* et non dans l'*Hypomnesticon* : dimoerites (c'est le nom donné par Epiphane aux apollinaristes), antidicomarianites, encratites, noétiens.

Le fait qu'il passe sous silence les dimoerites et les antidicomarianites, hérétiques cités par Epiphane, pourrait être considéré, en effet, comme un élément en faveur de l'hypothèse avancée par F. Diekamp et reprise par J. Moreau, d'autant que dans le *Panarion*, les apollinaristes sont désignés sous le nom de dimoerites et que les antidicomarianites paraissent tirer leur doctrine de l'apollinarisme.

De plus, au chapitre 139, qui fournit une liste des persécutions, l'auteur de l'*Hypomnesticon* mentionne l'hérésie des anthropolâtres qui ne figure pas au chapitre 140 : dans la notice 12 de ce même chapitre 139, celle concernant la persécution de Julien, l'auteur renvoie dos-à-dos, en tant qu'ennemies de l'Eglise, les hérésies arienne et anthropolâtre.

Pour J. Moreau, autre argument en faveur de l'hypothèse de F. Diekamp, cette appellation a été utilisée par les apollinaristes pour désigner

¹⁹ F. DIEKAMP, *op. cit.*, Münster, 1898, p. 147-148 et J. MOREAU, « *op. cit.* », dans *Byzantion* 25-27 (1955-1957), p. 247-248.

leurs détracteurs : elle ne peut donc avoir été utilisée que par un auteur apollinariste de la fin du IV^e siècle, surtout qu'à partir du V^e siècle ce même vocable sera employé pour désigner les nestoriens, dont l'absence est à souligner. Sans compter, qu'au chapitre 139, 43, l'auteur de l'*Hypomnesticon* rappelle qu'Origène a faibli devant la persécution. Apollinaire a combattu certaines des idées d'Origène : rien d'étonnant qu'un partisan des tendances apollinaristes s'attaque, en passant, au célèbre docteur.

Ces dernières précisions militent pour penser que l'*Hypomnesticon* est certainement antérieur au *Panarion*.

D'autre part, l'auteur de l'*Hypomnesticon*, de par les informations rapportées au chapitre 144, paraît avoir des compétences certaines en philosophie et en mantique grecques. Ses connaissances en ces domaines, notamment de Porphyre et de Jamblique, renvoient aussi au IV^e siècle²⁰ — en tout cas la rédaction d'une telle notice est impossible aux X^e ou XI^e siècles.

L'auteur de l'*Hypomnesticon* a été, selon toute vraisemblance, apollinariste, il a donc été nécessairement un farouche opposant à l'arianisme : éventualité qui renforce aussi, d'une certaine manière, une datation proche des environs de 380.

Il n'est pas possible, en tout cas, de considérer que ce texte puisse dater des X^e ou XI^e siècles, ni même des V^e ou VI^e siècles : les informations, sur lesquelles il se fonde, remontent, on l'a constaté de différente manière, dans l'ensemble au IV^e siècle, et ignorent les problématiques postérieures — étant donné la date de l'unique manuscrit connu, les X^e ou XI^e siècles sont de toute façon à exclure parmi les hypothèses à envisager.

Il resterait encore à déterminer si l'*Hypomnesticon* est antérieur ou postérieur au *Panarion* d'Epiphane de Salamine. Dans l'état actuel de la recherche, il est difficile de répondre de quelconque manière pour l'ensemble de l'œuvre, notamment en se fondant uniquement sur les quelques éléments avancés.

Toutefois, un point apparaît comme relativement certain : la liste des hérésies, figurant au chapitre 139, pourrait être antérieure à celle d'Epiphane — elle serait d'ailleurs à comparer avec celle de l'*Anacepha-*

²⁰ A ce sujet, il convient de signaler, au chapitre 144, 58, une brève citation du § 27 de la lettre de Porphyre à Anébon, qui en est apparemment la seule attestation en grec.

laiosis, avec qui elle entretient nombre d'affinités : dans l'*Anacephalaiosis*, tout comme dans l'*Hypomnesticon*, il est, par exemple, question des elkasaites et non pas des sampséens, comme dans le *Panarion* (en fait l'auteur de l'*Hypomnesticon* connaît les deux appellations) — ce qui pourrait remettre en question la thèse de l'antériorité du *Panarion* par rapport à l'*Anacephalaiosis*.

II. ATTRIBUTION DE L'HYPOMNESTICON

Dans le seul manuscrit connu, l'œuvre est attribuée à un certain Joseph, sans plus de précision.

Contrairement à la question de la datation, qui relève de la critique interne, la question de l'attribution repose essentiellement sur la critique externe.

Isaac Vossius, en 1680, est le premier à avoir proposé d'identifier Joseph, auteur de l'*Hypomnesticon*, avec Joseph de Tibériade, qui a eu le titre de comte.

Jacques Moreau, dans ce même article des années 1955–1957, a repris et partagé l'opinion d'Isaac Vossius²¹.

Il convient de dire que Joseph de Tibériade n'est pas autrement connu que par un récit conservé dans le *Panarion* d'Epiphane de Salamine.

Pourtant, Joseph de Tibériade a apparemment été un grand personnage de la Palestine du IV^e siècle, même si après sa mort il est tombé totalement dans l'oubli : il n'existe aucune attestation de son culte dans l'Antiquité, cependant au XVI^e siècle, il a été inscrit au 22 juillet du *Martyrologe romain* par Baronius, qui s'est fondé uniquement sur le récit d'Epiphane dans le *Panarion*.

Ce personnage a fort peu retenu l'attention des éditeurs des grands dictionnaires théologiques du XX^e siècle en dehors de la courte notice de R. Gazeau dans *Catholicisme*²². C'est sans doute pourquoi, les études sur Joseph de Tibériade ne sont pas très nombreuses en dehors de celles de F. Manns et de T.C.G. Thornton, qui n'ont pas avancé la thèse d'une attribution de l'*Hypomnesticon* à ce personnage²³ : dans

²¹ J. MOREAU, « *op. cit.* », dans *Byzantion* 25–27 (1955–1957), p. 254–259.

²² R. GAZEAU, « Joseph (saint) de Scythopolis », dans *Catholicisme* 6 (1967), col. 1007.

²³ F. MANNS, « Joseph de Tibériade, un judéo-chrétien du quatrième siècle », dans G.C. BOTTINI – L. DI SEGNI – E. ALLIATA (ED.), *Christian Archaeology in the Holy Land*.

le récit d'Epiphane, en aucune façon il est vrai, il n'est question de l'*Hypomnesticon*.

Dans la notice 30 du *Panarion* d'Epiphane de Salamine, qui contient une longue et confuse description du groupe chrétien d'origine judéenne des ébionites, il est rapporté un récit sur Joseph de Tibériade²⁴. En plein milieu de cette notice, en *Panarion* 30, 4–12, apparaît en effet une parenthèse sur un certain Joseph de Tibériade: une digression qui fourmille d'informations aussi curieuses que précieuses, à laquelle même les archéologues s'y réfèrent parfois puisqu'il y est question de la construction des premières églises de Galilée.

Joseph de Tibériade n'ayant rien d'un ébionite, on peut déjà se demander pourquoi Epiphane a inséré ce récit en plein milieu de cette notice: d'après F. Manns, le but principal de cette digression est d'éclaircir le problème de l'origine des livres hébreux en usage chez les nazoréens et les ébionites dont il est question en aval, en 30, 3, 9 et dont il sera encore question en amont, en 30, 13, 1 — il s'agit en fait des livres utilisés chez les nasaréens et non pas chez les nazoréens: la confusion entre ces deux groupes est courante, même les copistes des manuscrits du *Panarion* l'ont parfois commise.

Après quelques éléments de critique littéraire et de critique historique sur le récit d'Epiphane concernant Joseph de Tibériade, la question de l'attribution de l'*Hypomnesticon* à ce dernier est abordée.

New Discoveries, Jérusalem, 1990, p. 553–559 et T.C.G. THORNTON, «The Stories of Joseph of Tiberias», dans *Vigiliae Christianae* 44 (1990), p. 54–63.

Il est aussi question du récit sur Joseph de Tibériade dans M. AVI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule. A Political History of Palestine from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Jérusalem, 1984, p. 167–169.

On trouve des éléments de critique chez les nombreux auteurs qui se sont intéressés au judéo-christianisme ancien. On en rencontre aussi chez les spécialistes d'Epiphane de Salamine et des Evangiles judéo-chrétiens.

²⁴ Sur cette notice, voir en particulier A.G. KOCH, *A Critical Investigation of Epiphanius Knowledge of the Ebionites: A Translation and Critical Discussion of "Panarion" 30*, Londres, 1976 (PhD, inédit).

Les éléments contenus dans la notice sur les ébionites ont souvent été considérés dans leur ensemble comme non-historiques depuis l'ouvrage de R.A. LIPSUS, *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Vienne, 1865: position qui demande à être nuancée depuis l'étude de A.G. Koch.

Éléments de critique littéraire

Epiphane, après avoir indiqué que de nombreux Judéens possèdent des traductions hébraïques des Évangiles et des Actes, commence son récit sur Joseph de Tibériade.

A la mort d'Hillel, patriarche judéen qui s'est fait baptiser sur son lit d'agonie, Joseph a été chargé de la tutelle de son fils Judas, son successeur.

Guéri de façon miraculeuse par l'intervention du Christ et sauvé de graves dangers par la même entremise, Joseph, qui a exercé d'importantes fonctions dans la communauté judéenne, entre autres en Cilicie où Judas l'a envoyé comme *apôtre* — c'est-à-dire comme שלח — afin de collecter l'impôt pour le patriarcat, se convertit au christianisme.

Il se rend alors à la cour impériale, gagne l'amitié de Constantin, reçoit le titre de comte (*comes*) et des lettres l'autorisant à bâtir des églises à Tibériade, Diocésarée (= Sepphoris), Nazareth, Capharnaüm et dans d'autres villes habitées uniquement par des Judéens.

A Tibériade, il rencontre une telle résistance de la part des Judéens qu'il y a laissé l'église inachevée et s'est retiré à Scythopolis.

Là, il se révèle comme l'un des plus fermes soutiens de l'orthodoxie face au parti arien alors tout puissant grâce à l'influence de l'évêque Patrophile — il donne même asile à l'évêque Eusèbe de Verceil, un des plus célèbres opposants à l'arianisme occidental, qu'Epiphane vient visiter chez lui.

Malgré quelques inévitables digressions, classiques dans l'œuvre d'Epiphane, le récit sur Joseph de Tibériade forme une unité littéraire assez bien construite.

Contrairement à ce qu'affirme F. Manns, il est peu vraisemblable que ce récit ait eu précédemment une forme indépendante²⁵, d'autant qu'Epiphane indique explicitement qu'il a reçu tous les éléments y figurant de la bouche même de Joseph : il s'agit donc d'un récit oral transmis directement par écrit.

²⁵ F. MANNS, « *op. cit.* », dans G.C. BOTTINI – L. DI SEGNI – E. ALLIATA (ED.), *Christian Archaeology in the Holy Land. New Discoveries*, Jérusalem, 1990, p. 554.

Eléments de critique historique

Ce n'est pas le lieu d'examiner en détail l'authenticité historique de tous les événements rapportés dans ce récit, aussi se limite-t-on à de simples notules sur l'origine et la valeur du récit.

1. L'origine du récit

Dans une digression figurant au milieu du baptême d'Hillel (en *Panarion* 30, 5, 1–8), Epiphane rapporte qu'il a entendu ce récit de Joseph lui-même alors que ce dernier est septuagénaire et vit à Scythopolis. L'évêque de Salamine affirme aussi que Joseph est un chrétien orthodoxe, opposé à l'arianisme. Il s'agit donc d'une source orale dont l'orthodoxie de son auteur est incontestable aux yeux d'Epiphane. De plus, il semble que Joseph est encore en vie — mais très âgé, aux alentours de 90 ans — au moment où l'évêque de Salamine écrit le passage qui lui est consacré: d'aucune façon, dans le récit, il n'est fait allusion à la mort de Joseph.

Le récit a été raconté par Joseph à Epiphane, lors de sa visite à Eusèbe de Verceil, alors qu'il est âgé d'environ 70 ans (donc entre 355 et 360). Les événements rapportés sont vieux de 20 à 30 ans (donc entre 324 et 337). Epiphane, dans son *Panarion*, les relate quelques 15 à 20 ans après son séjour à Scythopolis, et de mémoire (donc vers 375).

2. La valeur du récit

Le récit sur Joseph de Tibériade n'est pas d'un grand intérêt théologique: il illustre simplement la foi, la morale et la piété du personnage central. Outre certaines raisons particulières sur lesquelles on reviendra, il est rapporté à des fins d'instruction et d'édification. Ces caractéristiques ne l'empêchent nullement de refléter aussi une réelle connaissance du *background* judéen au IV^e siècle.

Les détails historiques sont dans leur ensemble considérés comme authentiques par F. Manns et T.C.G. Thornton, en dehors peut-être de ceux figurant dans le passage concernant les patriarches Hillel et Judas.

Dans ce passage, il est notamment question de la conversion du patriarche Hillel (*Panarion* 30, 4, 4–7 et 6, 1–5). Les historiens ont donné des interprétations divergentes — toutes peu satisfaisantes d'ailleurs — de ce passage dont l'originalité est de ne pas cadrer avec les

données générales de l'histoire (au IV^e siècle, aucun Judas n'a succédé à un Hillel dans l'ordre de succession des patriarches judéens).

A.G. Koch, pour sa part, a considéré qu'Epiphane parle en fait de Judas II (250–295) et de son frère Hillel qui a été patriarche sous le nom de Gamaliel IV (295–320)²⁶.

La littérature rabbinique, il est vrai, a conservé le souvenir de ces deux frères dont la vie aurait été scandaleuse (voir T *Moed Qatan* II, 15–16, TB *Pesahim* 30d, TB *Pesahim* 51a et TB *Qiddushin* 64a).

Joseph étant né vers 285, il apparaît difficile de penser qu'il ait été chargé de la tutelle du fils de Judas II, décédé en 295. En revanche, il se peut fort bien que cela a été le cas à la mort de Gamaliel IV en 320, dont le fils, Judas III, est patriarche de 320 à 345. Si une telle hypothèse s'avérait, il faudrait considérer qu'Epiphane aurait retenu dans son récit le prénom du père de Judas [III], Hillel, et non pas son nom de patriarche, Gamaliel [III]. N'y aurait-il pas un rapprochement à faire avec la tradition sur la conversion au christianisme de Gamaliel le maître de Paul, qui fait son apparition au cours de la première moitié du IV^e siècle?

F. Manns et T.C.G. Thornton ne se prononcent nullement sur l'authenticité de la conversion au christianisme du patriarche Hillel, au sujet de laquelle les sources judéennes sont du reste absolument silencieuses: c'est pourtant le problème historique le plus difficile que pose le récit sur Joseph de Tibériade.

B. Wallach, à partir de TB *Shabbat* 116a, a considéré la conversion du patriarche judéen comme une création légendaire provenant des milieux ébionites: il serait plus simple, en effet, de penser qu'Epiphane aurait omis de rapporter le caractère secret de cette conversion, qui aurait figuré dans le récit oral de Joseph — ce n'est là évidemment qu'une hypothèse²⁷.

Le passage relatant la tentative de séduction, grâce à des pratiques magiques, d'une dame chrétienne par le jeune patriarche Judas aux bains de Gadara, dont il est largement question, (*Panarion* 30, 7, 5–8 et 8, 1–10), même s'il sert l'apologétique chrétienne, pourrait être historique pour le IV^e siècle: d'autant que selon TB *Qiddushin* 64a, Hillel ben Gamaliel, le frère de Judas II, aurait fréquenté les bains de Gadara,

²⁶ A.G. KOCH, *op. cit.*, Londres, 1976, p. 374.

²⁷ B. WALLACH, «The Textual History of an Aramaic Proverb», dans *Journal of Biblical Literature* 60 (1941), p. 403–434.

très renommés dans l'Antiquité, en compagnie d'un certain Jonathan ben Eléazar — en tout cas les détails sur le rituel magique paraissent authentiques (*Panarion* 30, 8, 1–10): ce rituel magique, qui est un envoûtement à des fins sexuelles, n'a apparemment jamais retenu l'attention des spécialistes de ce domaine.

Pour T.C.G. Thornton, le récit sur Joseph de Tibériade apporte deux informations historiques majeures: (1) les grandes villes de Galilée (Tibériade, Diocésarée [= Sepphoris], Nazareth et Capharnaüm), au début du IV^e siècle, qui sont habitées uniquement par des Judéens; (2) l'attitude de Constantin à l'égard des Judéens, officiellement tolérante, qui est officieusement encourageante quant à la conversion des Judéens par les chrétiens. En ce qui concerne la première assertion, il serait plus exact de dire que ces villes sont habitées à cette époque non seulement par des Judéens rabbanites mais aussi par des Judéens chrétiens.

On laisse de côté la question des églises construites par Joseph dans les villes de Galilée: le récit d'Epiphane n'est d'ailleurs pas très explicite sur ce point, signalant seulement, au sujet de Tibériade, que Joseph a pensé convertir en église un temple, dédié à l'empereur Hadrien, et qui n'a pas été achevé.

Le grand intérêt de ce récit est de raconter la conversion de Joseph de Tibériade, un riche notable judéen proche de la cour patriarcale. Cette conversion repose sur celle du patriarche Hillel, et sur quatre apparitions du Christ dont a bénéficié Joseph dans ses rêves — en accord d'ailleurs avec ce que dit Origène au sujet des rêves qui sont une source fréquente de conversion (voir *Contre Celse* I, 46). Il convient aussi de relever l'importance des informations concernant le pouvoir du nom de Jésus et le pouvoir du signe de la croix dans les exorcismes — en accord avec les croyances du IV^e siècle.

Une dernière précision est à souligner: contrairement à ce qu'avance F. Manns, il n'est pas possible de considérer Joseph de Tibériade comme un chrétien d'origine judéenne de vieille souche (judéo-chrétien). C'est en effet uniquement un Judéen converti récemment au christianisme comme le montre la confusion entre ébionites et nazoréens, commise par l'auteur de l'*Hypomnesticon*, en 139, 6. Si Epiphane l'évoque dans la notice consacrée aux ébionites, ce n'est pas qu'il le considère comme un judéo-chrétien, c'est pour de tout autres raisons que l'on va maintenant présenter.

Selon F. Manns, c'est donc à propos des livres hébreux utilisés par les nasaréens et les ébionites qu'Epiphane insère le récit sur Joseph de Tibériade: il s'agit des livres utilisés par les nasaréens de la notice 18 du *Panarion* et non pas par les nazoréens de la notice 29. En effet, c'est au cours de recherches dans le *trésor* d'une synagogue de Tibériade — c'est-à-dire dans ce que l'on appelle en hébreu une *genizah* — que Joseph découvre des livres chrétiens écrits en hébreux. Il est rapporté que ces livres hébreux sont l'*Évangile selon Jean*, les *Actes des Apôtres* et l'*Évangile selon Matthieu* — ces derniers n'ont rien en commun avec les livres canoniques, précise Epiphane: si cette affirmation a peut-être quelque intérêt pour l'*Évangile selon Matthieu* en hébreu ou en araméen (documentée par ailleurs), elle paraît absolument gratuite pour les deux autres ouvrages. T.C.G. Thornton s'étonne, pour sa part, que l'on puisse trouver des ouvrages chrétiens dans une synagogue «juive»: il se demande s'il ne s'agit pas d'ouvrages pour servir dans la controverse entre «juifs» et chrétiens. F. Manns, considérant que ces livres sont ébionites, souligne qu'il est curieux qu'ils aient été retrouvés dans la *genizah* d'une synagogue judéo-chrétienne de Tibériade alors que les ébionites — aux dires d'Epiphane — semblent absents de Galilée.

Il est possible que ces livres, qui sont des traductions réalisées à partir du grec (c'est Epiphane qui l'affirme), aient été en usage non pas chez les ébionites, encore moins chez les nasaréens qui sont des Judéens hétérodoxes, mais plutôt chez les nazoréens: il est douteux, par exemple, que les ébionites, qui sont connus pour leur antipaulinisme intransigeant, aient accepté parmi leurs Écritures saintes les *Actes des Apôtres* dont plus de la moitié est consacrée à Paul; il en est de même pour l'*Évangile selon Jean* dont la présentation du caractère divin de Jésus ne peut qu'aller à l'encontre de leur doctrine qui n'accepte strictement que son caractère humain. Leur présence dans la *genizah* d'une synagogue n'implique pas que celle-ci soit judéo-chrétienne: il se peut fort bien qu'ils aient été utilisés par des Judéens à des fins d'information, et rangés là afin de ne pas être divulgués — comme on sait, ils ne peuvent pas être détruits car contenant le nom de Dieu, mais on peut en revanche les laisser brûler comme il est précisé en T *Shabbat* XIII, 5.

En résumé, Joseph de Tibériade, qui est né aux alentours de 285 et mort après 375, est un Judéen converti au christianisme durant le règne de Constantin (entre 324 et 337). Après avoir assuré la charge

d'apôtre pour le compte du patriarche judéen, il a reçu le titre de comte de la part de l'empereur — le titre de *comes* est accordé, entre autres, aux fonctionnaires du fisc : c'est exactement la charge qu'exerce Joseph pour le patriarcat judéen, selon les prérogatives édictées par l'Empire.

*Que penser de l'attribution de l'Hypomnesticon à
Joseph de Tibériade ?*

Divers éléments sont en faveur de l'attribution de l'*Hypomnesticon* à un auteur palestinien, écrivant avant 380, et même vraisemblablement bien avant 375.

D'une part, cet écrivain s'intéresse particulièrement à l'Ancien Testament dont la connaissance de l'hébreu lui permet d'avoir un savoir aussi étendu que profond, mais aussi au Nouveau Testament. D'autre part, la philosophie et la mantique grecques ainsi que les hérésies et les persécutions chrétiennes retiennent son attention. Enfin, ses tendances doctrinales l'opposent à l'arianisme et le rapprochent de l'apollinarisme.

Pour sa part, Joseph de Tibériade est un notable judéen, converti au christianisme : ce n'est pas un judéo-chrétien au sens strict du terme. C'est un homme d'une grande érudition, connaissant le grec comme l'hébreu. Par ailleurs, son orthodoxie chrétienne est incontestable : de par son opposition virulente à l'égard de l'arianisme, il aurait très bien pu être un partisan des idées antiariennes d'Apollinaire de Laodicée.

Sans pouvoir aboutir à une conclusion définitive, ces éléments paraissent former néanmoins le tissu d'une argumentation en faveur de l'attribution de l'*Hypomnesticon* à Joseph de Tibériade²⁸.

Evidemment, il est difficile de ne pas penser que le Joseph figurant dans le titre soit le fruit d'une interpolation faisant simplement référence à Flavius Josèphe et n'ayant rien à voir avec Joseph de Tibériade. Mais est-il possible qu'un copiste connaissant l'œuvre de Flavius Josèphe ait pu croire qu'un écrit parlant de l'empereur Julien pouvait être attribué à cet auteur ?

²⁸ S.C. GORANSON, *The Joseph of Tiberias Episode in Epiphanius: Studies in Jewish and Christian Relations*, Chapel Hill/Caroline du Nord, 1990 (PhD, inédit), a développé, dans ce travail, la même hypothèse.

Voir aussi S. GORANSON, « Joseph of Tiberiade Revisited. Orthodoxies and Heresies in Fourth-Century Galilee », dans E.M. MEYERS (ED.), *Galilee through the Centuries. Confluence of Cultures*, Winona Lake/Indiana, 1999, p. 335–343.

III. CONCLUSION

Quoi que l'on pense de l'attribution de l'*Hypomnesticon* à Joseph de Tibériade qui, étant donné les lacunes de la documentation, ne peut pas être assurée de manière certaine, il est sûr, en revanche, que l'ouvrage a été composé avant 380²⁹.

Ce document, malgré son ancienneté n'a pas été jusqu'ici suffisamment exploité par les historiens du christianisme ancien, en dehors des seuls spécialistes des persécutions.

Un dernier exemple montrera à quel point, il conviendra dorénavant de tenir compte de cet écrit: la courte notice 49 du chapitre 140 de l'*Hypomnesticon*, concernant les marianites, est absolument nécessaire pour comprendre la longue notice 79 du *Panarion*, concernant les collyridiens: les uns et les autres sous deux dénominations différentes appartiennent de fait au même groupe religieux³⁰. De plus, si la datation retenue de l'*Hypomnesticon* est antérieure à 380, avec la notice 49 du chapitre 140, on aurait sans doute la plus ancienne attestation de la doctrine de l'assomption de Marie dans la formule καὶ φάιν αὐτὴν εἰς οὐρανὸν ἀνελήφθαι — cette précision est absente de la notice du *Panarion* laquelle pourtant s'intéresse au sort final de Marie —, qui semble être alors considérée comme une croyance « hérétique ». Auquel cas, on pourrait se demander si l'on ne serait pas en présence de l'origine des traditions et croyances sur le sort final de Marie, autrement dit: à l'origine de la croyance en la dormition serait une croyance en l'assomption mais dont les normes ont été considé-

²⁹ A relever que J. MOREAU, « *op. cit.* », dans *Byzantion* 25–27 (1955–1957), p. 258, n. 2, propose de comparer l'*Hypomnesticon* de Joseph de Tibériade aux *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* de l'Ambrosiaster, à condition que ce soit bien l'œuvre du Judéen converti Isaac de Rome.

³⁰ Au sujet de l'identification collyriens = marianites, voir F.X. DOLGER, « Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien », dans *Antike und Christentum*, I, Münster, 1929, p. 107–142 et p. 160 — cet auteur toutefois ignore l'*Hypomnesticon*.

Sur ce point, voir maintenant S.C. MIMOUNI, « La question des collyridiennes ou des collyridiens d'Epiphane de Salamine », dans *Miscellanea Patristica. Reverendissimo Domino Marco Starowieyski. Septuagenario professori illustrissimo viro amplissimo ac doctotissimo*, Varsovie, 2007, p. 269–287 (= XI dans ce volume); S.J. SHOEMAKER, « Epiphanius of Salamis, the Kollyridians, and the Early Dormition Narratives: The Cult of the Virgin in the Fourth Century », dans *Journal of Early Christian Studies* 16 (2008), p. 371–401.

rées comme « hérétiques » — celle-ci aurait été alors reprise plus tard avec une légitimité tout autre³¹.

J. Moreau a espéré qu'à la suite de sa contribution, l'*Hypomnesticon* ne serait plus négligé : tel n'a pas été le cas.

Il convient d'oser penser que ce texte, dont une nouvelle édition est nécessaire, n'attendra pas encore une quarantaine d'années avant qu'un autre chercheur s'intéresse de nouveau à lui³².

³¹ Au moment de sa publication, ne connaissant pas cette courte notice de l'*Hypomnesticon* cette éventualité n'a pas été soulevée dans notre ouvrage sur la question : si elle s'avérait, il se pourrait alors que certains *Transitus Mariae* soient à considérer comme bien plus anciens que supposés dans cette étude, comme par exemple le *Transitus* « R » de Wenger (voir S.C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995).

³² Cette contribution est largement redevable à l'étude de J. Moreau, dont la consultation demeure toujours nécessaire, surtout pour son analyse pénétrante du chapitre 139 sur les persécutions.

LES ASPECTS PROPHÉTIQUES
DES DÉVELOPPEMENTS MARIOLOGIQUES
AU II^E SIÈCLE ET LEURS TRAJECTOIRES AU IV^E SIÈCLE :
QUELQUES REMARQUES ET RÉFLEXIONS*

Dans cette étude, on souhaite attirer l'attention, à partir de remarques et réflexions particulièrement fragmentaires, sur nombre d'éléments, en règle générale peu ou mal utilisés, qui pourraient permettre de mieux comprendre l'émergence progressive des croyances mariales dont la cohérence est évidente si l'on accepte de les considérer en fonction de leurs multiples contextes et notamment en relation avec un processus continu de création religieuse.

La trajectoire doctrinale de Marie dans le christianisme ancien est parallèle à celle de Jésus. Par ailleurs, la promotion progressive de Marie a été historiquement, littérairement et théologiquement coordonnée et subordonnée à celle de Jésus. Il s'agit d'un non-dit en théologie où Marie est traitée à travers le moule de l'organisation bipartite et dialectique Ecriture/Tradition et de l'évolution nécessairement homogène de la doctrine chrétienne. Il est évident qu'en histoire Marie doit être appréhendée en fonction de toute la documentation sans qu'aucune intervention d'autorité (distinguant par exemple les écrits canonisés des écrits apocryphes) n'en gouverne sa trajectoire doctrinale¹.

C'est pourquoi Marie doit être ressaisie dans le cadre global des religiosités de l'Antiquité classique et tardive, dont le christianisme fait partie comme une religiosité parmi d'autres et non isolée des autres et

* Déjà publié dans *Annali di storia dell'esegesi* [Bologne] 23 (2006), p. 13–26.

¹ Cette étude se fonde notamment sur une contribution tout aussi remarquable que complexe de H. GARCIA, « *Diva Maria*. La promotion divine de Marie dans le christianisme ancien et sa cohérence christologique », dans *Etudes théologiques et religieuses* 78 (2003), p. 225–253, spécialement p. 227–238, dont elle reprend un certain nombre de points.

Voir aussi une autre contribution de H. GARCIA, « Remarques critiques sur la promotion de la Mère de Jésus dans le christianisme ancien et sur son traitement oecuménique récent », dans *Etudes théologiques et religieuses* 78 (2002), p. 193–216.

ce tant dans ses origines que dans son évolution — notamment à des fins de relativisme et de comparatisme².

Malgré les nombreuses réticences en provenance de certains milieux éminemment confessionnels³, les éventuelles origines gréco-romaines de la mariologie méritent pourtant d'être invoquées comme un lieu d'investigation et de comparaison parfaitement légitime, de même que les tendances chrétiennes devenues « hérétiques » à cause de leur marginalisation progressive par l'intervention d'une autorité se qualifiant d'« orthodoxe ».

Quand on étudie la trajectoire de Marie sous l'angle de sa divinisation progressive, qui s'est réalisée dans des milieux chrétiens relativement peu ou mal connus de l'Antiquité tardive, on se heurte à certains aspects prophétiques des développements mariologiques, et ce autant au II^e siècle qu'au IV^e siècle, voire après.

Ce caractère prophétique est à comprendre, à titre d'hypothèse, dans son usage par certains groupes chrétiens qui ont eu tendance à plus ou moins vénérer la figure de Marie dans la même mesure que celle de Jésus, et ce dès le II^e siècle comme en témoigne, par exemple, le *Protévangile de Jacques*.

Il convient de remarquer que la plupart des recherches sur les doctrines chrétiennes des premiers siècles, qui sont actuellement conduites — tant en matière mariologique qu'en matière christologique —, évacuent trop rapidement toutes les influences autres que juives.

Comme le souligne Hugues Garcia, cette remarque conduit à deux importantes observations d'ordre méthodologique.

Première observation : le postulat méthodologique qui est constamment déployé est celui du « même au même », à savoir qu'il n'y a de dépendance littéraire identifiable comme telle qu'à travers des péri-

² Sur ces notions d'isolation et de comparaison, voir les ouvrages de Z. SMITH, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago/Illinois, 1990 ; *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago/Illinois, 1987.

Sur l'impact théorique des travaux de Z. Smith sur les études relatives au Nouveau Testament, voir B.L. MACK, « After Drudgery Divine », dans *Numen* 39 (1992), p. 225–233.

³ Au sujet de la négation plus ou moins totale de l'influence du paganisme sur le culte marial, voir J. DANIELOU, « Le culte marial et le paganisme », dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria*, I, Paris, 1949, p. 159–181 ; G. CARDAROPOLI, « Il culto della B. VERGINE in relazione in culto della dee pagane », dans *De Primordiis Cultus Mariani*, IV, Rome, 1970, p. 85–108.

copes semblables présentant une totale homogénéité lexicale, syntaxique et stylistique entre deux textes — cependant, de fait, à l'inverse, les divergences de même ordre peuvent être également construites comme signes équivalents de dépendance et d'interaction littéraire. A cet égard, la distinction « purement formelle...et insignifiante » faite entre figures (ou personnages) et script (ou scénario), selon le régime de la double référence, paraît plus respectueuse de la fluidité des données religieuses et de la liberté de leurs assemblages.

Seconde observation : le concept ancien de scénario, ou littéralement d'« hypothèse » dramatique, apparaît décisif pour comprendre l'emprunt littéraire de stéréotypes mythologiques traditionnels par les divers groupes chrétiens et leur application à leurs nouveaux lieux mythologiques.

Un exemple : dans la perspective christologique, il est intéressant de relever que le thème de la préexistence du Christ, évoqué par le caractère céleste de l'événement, engage simultanément celui de la préexistence de la Mère du Messie comme telle — en outre, la femme est représentée à la manière des nombreuses déesses-mères du panthéon gréco-romain, notamment Cybèle et aussi mais dans une mesure moindre Isis.

A partir de cette remarque et de ces deux observations, il n'est évidemment pas question d'avancer l'idée d'un héritage direct entre christianisme et paganisme, mais, au contraire, celle d'une rencontre et d'une polémique entre deux figures parfaitement distinctes : on peut souligner, à titre d'exemple, avec Philippe Borgeaud que c'est en fonction du christianisme que les rites et les mythes de Cybèle se sont transformés à partir du II^e siècle, tandis que le discours chrétien sur la chasteté s'est précisé à l'aune de la pratique des galles de Cybèle⁴.

Stephan Benko, dans une synthèse de 1993, qui est à considérer comme intéressante et ce même si elle n'est pas exempte d'insuffisances, a remis en évidence tout ce que l'élaboration mariologique chrétienne doit au milieu religieux païen, notamment par l'intermédiaire de quelques-unes de ses déesses-mères et plus particulièrement à Cybèle — une des plus importantes d'entre elles⁵.

⁴ P. BORGEAUD, *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996, p. 10.

⁵ S. BENKO, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leyde, 1993.

Cette monographie est à compléter et à comparer avec les ouvrages de V. Limberis et de P. Borgeaud parus respectivement en 1994⁶ et en 1996⁷.

Toutefois, il est évident, contrairement à ce qu'avance S. Benko, que la plupart des grandes divinités féminines de l'Antiquité ont, d'une façon ou d'une autre, contribué au développement du culte marial : outre Cybèle, qui a été associée à la Tychè de Constantinople, on peut citer Déméter, Aphrodite, Athéna, Artémis l'éphésienne, Atargatis la syrienne, Anâhita l'iranienne, mais aussi Isis et Héra qui pourraient être les principaux modèles.

Comme il a été souvent remarqué, les correspondances entre les titres de ces divinités et ceux de la Vierge Marie sont nombreuses : ainsi l'Artémis d'Ephèse a été qualifiée de *despoina*, *panagia* et *parthenos*.

Le culte païen qui augure le plus la vénération mariale est celui d'Isis : la divinité égyptienne est en effet devenue dans l'Empire romain *myrionyme* et *polymorphe* car elle s'identifie à toutes les déesses⁸, comme d'ailleurs Artémis, Aphrodite, Déméter, Astarté et bien sûr Cybèles — T. Tram Tan a montré que le thème d'*Isis lactans* a annoncé celui de la Vierge Marie allaitant l'enfant Jésus, *galaktotrophousa*⁹.

L'idéologie impériale des Byzantins a utilisé la figure de Marie, la « Mère de Dieu », avec des orientations sensiblement identiques à celles qu'on retrouve en Egypte pour la déesse Isis présentée comme « Reine sur toute la terre ».

Il semble préférable de considérer qu'il y a continuité religieuse entre les cultes du paganisme et du christianisme, et non pas parler de « survivances » des premiers dans les seconds — ainsi que l'a démontré avec pertinence le folkloriste sicilien C. Cocchiara¹⁰.

Cette continuité réside, pour le cas du culte marial, dans le fait qu'en se propageant, la Vierge est devenue en quelque sorte plurifonctionnelle : comme le souligne P. Sauzeau dans une étude tout aussi remarquable qu'exemplaire, certains de ses titres prouvent, même si celle-ci

⁶ V. LIMBERIS, *Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, Londres-New York, 1994.

⁷ P. BORGEAUD, *op. cit.*, Paris, 1996.

⁸ Voir F. DUNAND, *Isis, mère des dieux*, Paris, 2000¹, 2008², p. 277–293.

⁹ T. TRAM TAN, « Sur les pas d'Isis », dans *Bulletin de correspondance hellénique. Supplément* 38 (2000), p. 489–499.

¹⁰ G. COCCHIARA, « Paganitas: sopravvivenze folkloriche del paganismu siciliano », dans *Kôkalos* 10–11 (1964–1965), p. 401–415.

est restée dominante, qu'on ne l'a pas confiné uniquement dans la sphère de la fécondité mais qu'elle a été vénérée aussi, à l'image d'Isis et d'Héra, comme « maîtresse des étoiles », « miroir de la justice », « reine du ciel » — sans compter que sa fonction souveraine et impériale sera développée à Constantinople où, associée à la Victoire, elle assurera la défense de la capitale impériale¹¹.

V. Limberis a observé que l'*Hymne Acatliste*, de la fin du V^e siècle ou du début du VI^e siècle, est un répertoire relativement complet des qualités de la Vierge Marie et des déesses païennes¹².

Pour bien comprendre les enjeux mariologiques des premiers siècles du christianisme, il convient de revenir quelque peu sur le concile d'Ephèse de 431 dont l'instigateur, Nestorius, a certainement essayé d'élaborer un des compromis mariologiques les plus remarquables. En effet, il a proposé une position médiane entre différentes tendances doctrinales devenues extrêmes et opposées : celle, correctrice et comme « orthodoxe » de Nestorius et certaines tendances diffuses où Marie est apparemment assimilée à une déesse. Ainsi, après deux siècles d'intenses querelles christologiques, Nestorius, devenu évêque de Constantinople en 428, en présentant sa christologie des deux natures du Christ, a essayé de recadrer de manière assez drastique le titre mariologique de *Théotokos*, « Mère de Dieu » — un titre habituellement donné à Marie dans des milieux où elle est considérée comme une quasi déesse, c'est-à-dire comme un être de même nature que l'être qu'elle a enfanté¹³.

De fait, on peut observer que le titre « Mère de Dieu » conduit à poser une question délicate : la nature humaine et divine de Jésus peut-elle vraiment avoir eu une mère uniquement humaine ?

Pour Nestorius, formé à l'Ecole d'Antioche où il a appris à distinguer non seulement les natures mais aussi les personnes du Christ, le titre *Théotokos* peut impliquer une dégradation de la christologie, une résurgence d'anciennes hérésies (arianisme, apollinarisme — où le titre est attesté) : bref, il est nécessairement le fruit d'une infiltration

¹¹ P. SAUZEAU, « De la déesse Héra à la Panaghia. Réflexions sur le problème des continuités religieuses en Grèce et en Grande-Grèce », dans *Revue d'histoire des religions* 224 (2007), p. 289–317.

¹² V. LIMBERIS, *op. cit.*, Londres-New York, 1994, p. 133.

¹³ A propos de ce titre, voir M. STAROWIEYSKI, « Tytuł Theotokos w świadectwach przedefeskich », dans *Analecta Cracoviensia* 16 (1984), p. 409–448 ; M. STAROWIEYSKI, « Le titre Θεοτόκος » avant le concile d'Ephèse », dans *Studia Patristica*, XIX, Leuven, 1989, p. 236–242.

païenne conduisant à considérer Marie comme une déesse, et ce grâce à une combinaison théologique confuse.

Ainsi, pour lui, dans le cadre de son compromis, le titre *Théotokos*, « Mère de Dieu », ne peut donc, au mieux, être utilisé qu'en référence à l'humanité de Jésus — et non pas à sa divinité —, comme équivalent du titre sotériologique *Christotokos*, « Mère du Christ » : selon la proposition qu'il fait au pape Célestin juste avant la réunion du concile.

De ce point de vue, Nestorius n'a été qu'un précurseur du concile de Chalcédoine de 451 : notamment, dans sa volonté de garder intacte et sans confusion possible l'union des deux natures dans le Christ et aussi dans sa croisade contre une christologie ainsi que contre une mariologie qui sont pour lui « hérétiques », c'est-à-dire inflationnistes — conduisant à étendre la divinité du Fils à la Mère.

Les raisons de la condamnation de Nestorius, au-delà des arguments et des critiques christologiques, sont peut-être également d'ordre pragmatique. En effet, il aurait pu s'agir de trouver une voie moyenne entre un discours mariologique « paganisant », mais fortement populaire, et un discours christologique « nestorianisant » qui maintienne la suréminence du Christ — une voie médiane consistant à rendre compte de l'expression « Mère de Dieu » comme une expression spécifiquement christologique, et non comme un titre mariologique : consistant ainsi, de manière rhétorique, à affirmer le fait de l'incarnation, à savoir que Dieu s'est vraiment fait homme, qu'il a assumé l'humanité à travers une naissance humaine et que ce qui est né de Marie est vrai être divin et vrai être humain.

Cette remarque entame, d'une certaine manière, les positions des spécialistes de Nestorius et du Concile d'Ephèse de 431 qui ont trop tendance à se focaliser sur ses implications christologiques et pas assez sur ses implications mariologiques, et ce même si les premières sont plus importantes que les secondes — ce qui n'est pas d'ailleurs vérifié¹⁴.

Il convient d'observer qu'il ne faut sans doute pas minimiser l'enthousiasme populaire à Ephèse et la tendance à refuser de voir que Marie a, d'une manière ou d'une autre, remplacé Artémis.

¹⁴ Pour le concile d'Ephèse de 431, voir P.-T. CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine*, Paris, 1962, p. 13-75 (*Histoire des conciles œcuméniques II*) et P. MARAVAL, *Les conciles œcuméniques, I. Le premier millénaire*, Paris, 1988, p. 29-37.

Dans cette perspective, il convient de renvoyer à l'ouvrage de M.P. Carroll qui a essayé de rendre compte, à travers un argumentaire interdisciplinaire assez complexe mais cohérent, des motifs psychologiques historiquement probables d'un tel engouement pour Marie aux IV^e-V^e siècles¹⁵.

On doit se pencher maintenant sur une des nombreuses trajectoires de Marie qui, quoi qu'il en soit, est à percevoir d'une manière ou d'une autre sous l'angle d'une divinisation progressive de son être.

A LA RECHERCHE D'UNE MARIOLOGIE « PAGANISANTE » ET « HÉRÉTIQUE »

Une de ces trajectoires mariologiques « paganisantes » et « hérétiques » est pointée, vers 375, par Epiphane de Salamine dans son *Panarion*, à la notice 79, où il rend compte de ce qu'il considère comme une curieuse déviation doctrinale qui est d'origine thracienne et scythienne, mais qui s'est déplacée jusqu'en Arabie — c'est-à-dire la *Provincia Arabia*.

Le caractère fondamental de cette hérésie, désignée sous le nom de « collyridienne », ou sous celui de « philomarianite », est clairement montré comme une appréciation maximaliste de Marie, avec une certaine tendance, voire une tendance certaine, à la divinisation¹⁶.

Les « philomarianites » sont des femmes qui, à certains jours de l'année, préparent une table, la recouvrent de lin fin, offrent des petits pains ou gâteaux (*collyrides*) en sacrifice au nom de Marie et se les partagent lors d'un repas « concélébré » de type eucharistique — d'où le nom de « collyridiennes » qu'on leur donne habituellement.

Aux yeux d'Epiphane, l'horreur de cette déviation doctrinale se décline en trois temps : (1) ces femmes agissent illégitimement comme des prêtres ; (2) elles blasphèment Dieu en adorant principalement Marie en lieu et place du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; (3) par conséquent, elles pervertissent le statut de la véritable Marie elle-même.

Il convient d'observer qu'une dévotion mariale aussi poussée n'est nullement isolée dans les communautés chrétiennes et qu'elle pourrait remonter aux II^e et III^e siècles : en effet, des passages chez Irénée de

¹⁵ Voir M.P. CARROLL, *The Cult of the Virgin Mary. Psychological Origins*, Princeton/New Jersey, 1992, p. 4-112 : voir la critique rapide de P. Borgeaud, *op. cit.*, Paris, 1996, p. 10.

¹⁶ Sur ce groupe, voir S. BENKO, *op. cit.*, Leyde, 1993, p. 170-195.

Lyon (*Contre les hérésies* I, 13, 2) et chez Hippolyte de Rome (*Elenchos* VI, 40) suggèrent qu'il s'agit là d'un phénomène plus général et plus ancien qui s'est développé dans certaines parties de l'Anatolie et de la Syrie.

Elle tient essentiellement au rôle des femmes dans les communautés, dont le pouvoir paraît reposer sur la figure emblématique de Marie: reste à savoir s'il s'agit de Marie de Nazareth ou de Marie de Magdala.

Irénée de Lyon, par exemple, rapporte un récit dans lequel Marc, un disciple de Valentin, est décrit comme l'«archiprêtre» d'une cérémonie eucharistique parodiant le miracle de Cana (voir Jn 2, 1–12) et dont l'officiant «ordinaire» est une femme.

Dans les *Actes de Thomas*, aux chapitres 49–50 de la version grecque, il est décrit qu'à la demande d'une femme guérie d'un démon, une cérémonie eucharistique est organisée, dans laquelle l'apôtre, lors de la litanie qui précède la bénédiction et la fraction du pain, semble unir en une même personne et une même fonction l'Esprit Saint et la Vierge Marie.

Dans les *Odes de Salomon*, à la XIX^e, lors d'une liturgie céleste, il semble qu'on identifie de manière semblable la Vierge qui enfante et l'Esprit Saint.

Sans compter qu'il se pourrait que le renseignement de Socrate (*Histoire ecclésiastique* VII, 32) sur Origène qui, dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains*, aurait effectué une «longue étude» sur le sens du titre de *Théotokos* appliqué à la Mère de Jésus, laquelle serait une apologie contre un rapprochement de Marie avec Isis ou toute autre déesse païenne, soit exact¹⁷.

D'autres textes chrétiens encore, d'origines diverses, présentent une manifestation trimorphique de la divinité, où apparaît habituellement une forme ou une dénomination féminine: le *Livre des secrets de Jean* (Codex de Berlin 21, 13–22, 16; Papyrus du Caire II, 9–25); l'*Évangile de Vérité* (NHC I, 3: 24, 3–4); les *Actes de Philippe* (XIV, 4).

Il convient d'observer que les *Actes de Philippe* sont à peu près contemporains de la communauté collyridienne qui est décrite par Epiphane de Salamine: le rapprochement entre la femme et Marie n'est cependant pas évident, pas plus d'ailleurs qu'avec l'Eglise — quant

¹⁷ A ce sujet, voir M. STAROWIEYSKI, «*op. cit.*», dans *Studia Patristica*, XIX, Leuven, 1989, p. 236–242, spécialement p. 239–241.

à identifier le triple aspect de l'apparition divine avec les trois personnes de la Trinité, comme le propose E. Junod : on peut se demander si l'hypothèse ne serait pas anachronique¹⁸.

Les rapports littéraires et thématiques entre ces différents textes renvoient, de manière générale, à des milieux chrétiens, par ailleurs assez bien définis, ceux du gnosticisme, de l'encratisme et des traditions ascétiques monastiques.

Ainsi, on constate, à partir de ce rapide parcours, comment le développement mariologique a pu largement bénéficier de relais littéraires, théologiques et éthiques dont la trajectoire en amont ramène d'une certaine manière à Paul et à Jean : voir à cet égard 1 Co 7, 1 (Paul dit : « Il est bon pour l'homme de ne pas toucher la femme ») et Jn 20, 17 (Jésus dit à Marie de Magdala : « Cesse de me toucher ») — l'attitude inverse, à savoir que la femme ne touche pas l'homme, est signifiée directement dans ce même passage de l'Evangile selon Jean et en 1 Co 7, 28.34.

Ces relais littéraires proviennent de milieux religieux où les femmes converties au christianisme semblent jouer un rôle prépondérant d'un point de vue sociétal, narratif et pédagogique : on peut évoquer le cas de Thècle, la « disciple bien-aimée » de Paul dans les *Actes de Paul* (III-IV), dont la tradition a été amplifiée de manière suggestive par l'auteur de la *Vie et des Miracles de Thècle*.

S. Benko, dans son ouvrage, a mis en relief les liens entre l'hérésie des collyridiennes et le mouvement plus ancien que l'on est venu à appeler le montanisme, du nom de Montan, un prophète chrétien d'origine païenne, peut-être ancien prêtre de Cybèle, qui aurait commencé à prophétiser vers 156-157, autour de Philadelphie en Anatolie, et auquel se seraient jointes certaines femmes, des « prophétesses », notamment Priscilla et Maximilla¹⁹.

Un mouvement chrétien puissant et prolifique, se donnant le nom de « nouvelle prophétie », s'est ainsi formé sur le fondement d'une théologie traditionnelle fortement marquée par une eschatologie considérée comme réaliste reposant sur Mt 24, 24 et 1 Th 4, 15, et se manifestant par les thèmes de la descente de la Jérusalem céleste et l'avènement

¹⁸ Voir E. JUNOD, « Polymorphie du Dieu sauveur », dans J. RIES – Y. JANSSENS – J.-M. SEVRIN (ED.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain-la-Neuve, 1982, p. 38-46.

¹⁹ Voir S. BENKO, *op. cit.*, Leyde, 1993, p. 170-195.

imminent du Royaume — une théologie eschatologique, aux tendances millénaristes, qui semble avoir été largement répandue en Anatolie au II^e siècle comme l'attestent le livre de l'Apocalypse de Jean et les livres de Papias de Hiérapolis²⁰.

Ce serait dans ce cadre qu'un certain nombre d'éléments auraient pu, au fur et à mesure de leur élaboration et de leurs remaniements théologiques, aboutir à la divinisation de Marie, femme jeune et vierge, dont les collyridiennes aurait pu être plus tard les obscures et suggestives dévotes. Les éléments sur lesquels repose essentiellement cette hypothèse, au nombre de quatre, sont les suivants : (1) importance du rôle de l'Esprit Saint comme source des prophéties ; (2) conviction de son inhabitation chez les prophètes sur le modèle du baptême de Jésus, et peut-être sur celui de l'annonciation à Marie ; (3) enjeu ascétique de cette conviction ; (4) haut statut des femmes à travers la fonction de prophétesse, voire de prêtresse, notamment celui des deux compagnes et héritières de Montan, Priscilla et Maximilla.

De ce point de vue, Epiphane, en *Panarion* 49, 1, mentionne une information intéressante : il s'agit d'une apparition du Christ à Priscilla (ou Quintilla) « sous la forme d'une femme », apparition qui est à lier au thème christologique traditionnel de la polymorphie — elle implique peut-être que cette dévotion des collyridiennes s'est portée sur une manifestation cristallisée du Christ sous une forme féminine dont le personnage traditionnel de Marie, qu'elle soit mère, sœur ou compagne de Jésus (voir l'*Évangile de Philippe* 61, 6–10, où Marie est ainsi représentée de manière trimorphe par rapport à Jésus), apparaîtrait être, comme extrinsèquement et naturellement, le paradigme fondamental.

Il est vrai que certaines traditions chrétiennes relatives à la création de l'homme et de la femme dans une perspective encratite vont dans ce sens : elle consiste, en effet, pour les femmes croyantes, à changer de forme ou d'apparence, c'est-à-dire de sexe et de nature corporelle, et à devenir mâle ou « mâlement asexué », et ainsi de rejoindre l'unité d'une seule nature divine, quelle que soit leur forme ou aspect extérieur.

Les textes sont relativement nombreux, voir à titre d'exemple : (1) le cas figurant dans les *Odes de Salomon* XIX, 2 : « L'allaitant, ce

²⁰ Sur le montanisme, voir principalement C. TREVETT, *Montanism, Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, 1996. Voir aussi T. VIVIAN, « Montanism, Heresy or Proto-Monasticism », dans *Studia Monastica* 44 (2002), p. 239–292.

fut le Père»; 10: «Comme un mâle, elle engendra en agrément» et (2) celui dans l'*Evangile de Philippe* p. 57, lignes 23–32: «Comment le féminin féconderait-il le féminin?... L'Enseigneur (= Jésus) n'aurait pas dit: 'Mon Père qui est dans les cieux' s'il n'avait pas été engendré d'une autre Paternité que celle qui Lui vient de son père de la terre».

Epiphane de Salamine, toujours dans son *Panarion*, consacre aussi une notice, la 78, aux «antidicomarianites» qui, selon lui, constituent une hérésie selon laquelle Joseph et Marie, après la naissance de Jésus, auraient eu d'autres enfants.

Le natif d'Eleuthéropolis semble avoir forgé le nom d'«antidicomarianites», ou «Adversaires de Marie», qu'il signale comme vivant en Arabie, il s'agit toujours de la *Provincia Arabia*, tout comme les collyridiennes — cette similitude dans la localisation doit être considérée comme suspecte, reste à savoir à l'égard de quel groupe.

Epiphane réfute ces thèses à l'égard de la virginité de Marie en exploitant les données du *Protévangile de Jacques*.

Il se demande, quant à Joseph, «... Comment aurait-il osé insulter et outrager ce corps saint, dans lequel Dieu avait résidé?... Comment aurait-il osé s'unir à la Vierge Marie, si totalement sainte» (*Panarion* 78, 15) — une rhétorique que l'on retrouve chez d'autres auteurs chrétiens.

Un point de réflexion à portée méthodologique et épistémologique paraît maintenant nécessaire.

Dans un passage de l'*Elenchos*, en VIII, 19, où est évoquée la secte des phrygiens — autre nom des montanistes —, de même que dans un certain nombre d'autres textes tout aussi significatifs, est rapportée une dimension théologique particulière: il s'agit de la mise en valeur d'un principe fondamental, à savoir que «ce qui est dernier est nécessairement supérieur à ce qui est premier». Ce principe intrinsèque, connu comme «la règle de la syzygie», se trouve déjà dans les écrits incorporés dans le Nouveau Testament, ainsi que dans la littérature pseudo-clémentine: Jean le Baptiste vient avant Jésus, le premier est l'annonciateur, le précurseur, du second²¹. Ainsi, les révélations des nouveaux prophètes et ces nouveaux prophètes eux-mêmes sont

²¹ Ce principe est étudié par D. COTÉ, *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines*, Paris, 2001, p. 29–32.

supérieurs aux apôtres et à leurs enseignements, voire supérieur au Christ lui-même: Montan se serait désigné comme «le Paraclet» (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* V, 14, 1) ou comme «le Père, le Fils et le Paraclet» (Didyme d'Alexandrie, *Traité sur la Trinité* III, 41, 1); les prédicateurs montanistes se seraient désignés habituellement comme «Dieu, le Fils de Dieu ou l'Esprit de Dieu» (Origène, *Contre Celse* VII, 9).

Ce phénomène apparaît évident dans d'autres religions comme le manichéisme ou l'islamisme: le dernier prophète est toujours supérieur aux prophètes précédents, il est le *Verus Propheta* dont on attend le retour, selon une expression que l'on trouve dans la littérature pseudo-clémentine²².

Dans un contexte spécifiquement chrétien, le processus de divinisation du Christ, c'est-à-dire sa progressive mise en transcendance, a nécessité naturellement la mise en place d'autres «christs», d'autres médiateurs, pour le remplacer et prolonger son ministère et sa révélation: ce qui a entraîné une «guerre de succession» de l'héritage de Jésus, avec une rivalité parfois féroce, entre les différents disciples «antichrists»: c'est-à-dire «ceux qui remplacent le Christ».

C'est dans une telle perspective qu'il convient de situer aux I^{er}-II^e siècles l'émergence de certaines tendances chrétiennes.

Ainsi, par exemple, Montan, même s'il ne parle apparemment pas de Marie dans ce qui reste des témoignages directs ou indirects relatant ses doctrines, apparaît, par de multiples aspects, comme un vecteur important de développements mariologiques et éventuellement de dévotions spécifiquement mariales. On peut supposer cette éventuelle mariologie de Montan à travers ce qui reste de l'expression de sa christologie plutôt haute que basse, notamment dans un fragment des odes qui lui sont attribuées: «Le Christ a une seule nature, une seule énergie, soit avant la chair, soit avec la chair, afin qu'il ne devienne pas différent, en faisant des actions dissemblables et différentes»²³.

²² A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, «La doctrine du *Verus Propheta* de la littérature pseudo-clémentine chez Henry Corbin et ses élèves», dans M.A. AMIR-MOEZZI-C. JAMBET-P. LORY (ED.), *Henry Corbin. Philosophies et sagesse des Religions du Livre. Actes du Colloque «Henry Corbin». Sorbonne, les 6-8 novembre 2003*, Turnhout, 2005, p. 165-175.

²³ Voir P. DE LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du montanisme. Textes grecs, latins, syriaques publiés avec une Introduction critique, une Traduction française, des Notes et des «Indices»*, Fribourg-Paris, 1913, Paris, 1913, p. 3 (§ 4).

Certains critiques ont tendance actuellement, non sans excès, à considérer que dans l'Apocalypse de Jean on trouve la première tentative de divinisation de Marie, la Mère de Jésus.

Pour ce faire, ils font appel au passage bien connu de Ap 12 où l'on trouve la mise en scène de la vision d'une femme dans les affres de l'accouchement²⁴. Après d'autres, S. Benko a proposé une exégèse détaillée de ce chapitre sous l'angle critique de l'histoire des religions gréco-romaines : ainsi, on aurait affaire à une remarquable adaptation et harmonisation chrétiennes de différents motifs de mythologie et d'astrologie zodiacale construisant la Mère du Messie sous la forme d'un personnage céleste, d'une puissance divine (comme par exemple, la constellation de la Vierge), le fait d'une naissance céleste du Messie et celui d'un combat contre les forces du mal²⁵. Pour comprendre Ap 12, S. Benko fait appel notamment au mythe de Léo engendrant Apollon et pourchassé par le serpent Python ainsi qu'au motif d'Apollon victorieux de Python seulement quatre jours après sa naissance tels qu'il est rapporté dans les *Hymnes homériques*, A *Hermès* I — ce dernier motif renvoyant au thème traditionnel de l'enfant vieillard, qui est souvent utilisé dans le discours christologique de type hagiographique du christianisme ancien.

CONCLUSION

Dans le cadre d'une conclusion plus que provisoire sur une matière qui reste à exploiter en totalité, il convient de se demander quelles sont les divinités païennes qui ont pu encourager et déterminer la trajectoire mariale.

Observons dans un premier temps que de nombreuses divinités féminines se partagent la dévotion des fidèles de l'Antiquité classique et tardive : elles se différencient toutes les unes des autres par des déterminations géographiques, nominales et rituelles — ainsi, nombre d'entre elles ont pu assumer de près ou de loin l'arrière-fond du culte rendu à Marie, la Mère de Jésus.

²⁴ Pour une première approche, voir J. McHUGH, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Paris, 1977, p. 445-470.

²⁵ Voir S. BENKO, *op. cit.*, Leyde, 1993, p. 83-136.

En ce domaine, on doit nécessairement se reporter aux travaux tout aussi érudits que récents de S. Benko et de P. Borgeaud, mais aussi de V. Limberis.

Il est clair qu'il s'agit moins d'une détermination « à sens unique », dont le christianisme serait le récipiendaire passif, que d'une rencontre et d'une influence mutuelle entre différentes religions de l'Antiquité classique et tardive entrées progressivement en concurrence farouche.

Cependant, pour mentionner encore d'autres sources et d'autres travaux, il paraît utile, en faisant appel aux hypothèses intuitives de H. Garcia, de compléter l'information en évoquant deux dossiers « extérieurs » qui pourraient éclairer de manière comparative la trajectoire et la position remarquables de Marie, la « vierge-mère » de Jésus, dans le christianisme.

1. D'une part, il s'agit du dossier des vestales romaines qui sont les prêtresses-vierges du culte de Vesta envisagées, d'une manière ambiguë, à la fois comme vierges, mères et hommes, comme médiatrices entre les dieux et les hommes et entre les hommes eux-mêmes, et comme véritable principe d'unité de l'Etat romain.

Ces vestales, *virgines vestales*, ont été l'objet d'une polémique chrétienne aussi importante qu'acérée, qui les a considérées comme des « vierges folles » ou des « pseudo vierges » (voir Minucius Felix, *Octavius* 25, 10–11). Les vestales, comme contre-modèle, ont pu, en effet, déterminer de multiples manières, l'organisation chrétienne de la virginité et le culte de ses héroïnes les plus illustres, dont Marie, Mère de Jésus, la *Regina Virginum*.

Dans ce contexte, il ne saurait y avoir de virginité véritable que dans l'imitation de la « Mère de Dieu » et à l'intérieur du seul cadre ecclésial : sans compter que, comme l'a montré le travail récent de C. Leveux, la pureté des vestales romaines n'a été de fait qu'une simple particularité physique privée de contenu spirituel²⁶.

2. D'autre part, il s'agit du dossier de la littérature romanesque grecque, qui se développe parallèlement à l'émergence et à l'essor du

²⁶ Voir C. LEVEUX, *Des prêtresses déchues : l'image des Vestales chez les Pères de l'Eglise latine (fin II^e–V^e siècles)*, Paris, 1995, p. 46.

christianisme comme religion progressivement autonome dotée de sa propre littérature.

On rencontre, à multiples reprises, dans la littérature romanesque grecque, un type particulier d'héroïne aux traits analogues à ceux que révèlent la trajectoire de Marie.

C'est notamment le cas de la caractérisation du personnage de Callirhoè dans le roman que l'on cite d'ordinaire sous le titre *Les aventures de Chéréas et de Callirhoè* de Chariton d'Aphrodise (I^{er} siècle de notre ère)²⁷. Elle consiste en trois éléments principaux : (1) la mise en valeur de l'héroïne comme objet divin de contemplation et de crainte, à l'image de la Vierge Aphrodite qu'elle représente et remplace aux yeux des populations qu'elle rencontre ; (2) son statut de vierge célibataire, puis de divine vierge mère entourée de secrets ; (3) sa manière inédite de tenir son enfant. Ainsi, après l'acte sexuel et la maternité, le personnage romanesque de Callirhoè est toujours comparé aux vierges Artémis et Athéna : ce qui implique que le statut de femme de Callirhoè est atteint à la naissance de son enfant, et non à sa première relation sexuelle au moment de son mariage.

Afin de clore ces quelques observations, il convient de relever avec insistance mais sans provocation aucune que la question fondamentale qui se pose dans le discours mariologique est d'ordre christologique.

En effet, la question est à envisager de la manière suivante : Comment Jésus est-il devenu Dieu ? Il convient d'observer que la question ainsi posée est inverse de celle que la rhétorique chrétienne pose habituellement aux croyants : Dieu s'est vraiment fait homme, comment et pourquoi ?

Quelles que soient les origines spécifiques qui ont servi de moteur à cette trajectoire et à cette promotion, quels que soient les facteurs qui ont favorisé telle ou telle transformation de l'affirmation christologique et de son contenu, et au-delà de l'organisation théologique et liturgique complexe qui a essayé de « manager » cette « mise en divinité », il est littérairement aussi clair que « Jésus est devenu Dieu » que « le Verbe est devenu chair ».

²⁷ Voir H.E. ELSOM, « Callirhoe: Displaying the Phallic Woman », dans A. RICHLING (ED.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, New York-Oxford, 1992, p. 212-230 et G.P. GOOLD, *Callirhoe*, Cambridge/Massachusetts, 1995.

La question peut s'aggraver ou s'approfondir par deux autres interrogations importantes : Quels types de « divinité » sont visés, traversés et atteints par cette polymorphe promotion de Jésus ? Quelle distinction peut-on faire entre les noms et les fonctions de Jésus et du Christ ?

Quoi qu'il en soit des réponses que l'on apporte, il est certain que les débats christologiques du christianisme ancien, comme d'ailleurs les débats contemporains, apparaissent très largement redevables de ces questions décisives habituellement peu invoquées et peu sérieusement développées dans leur contexte d'émergence, d'élaboration et de réception.

Les représentations de Marie ont, à n'en pas douter, joué un rôle majeur dans le processus de la divinisation de Jésus. En effet, le discours mariologique a fait partie des débats christologiques du christianisme ancien, et doit être par conséquent réintroduit dans toute étude en la matière — ce n'est pas sans raison que le théologien Dominique Cerbelaud, dans un ouvrage de synthèse important qui est une véritable somme dogmatique, s'est employé dans ce sens²⁸.

Il paraît évident que la divinisation progressive de Jésus a entraîné le développement, également progressif, de la mariologie et par conséquent le développement d'une certaine forme du prophétisme chrétien comme vecteur de médiation entre le ciel et les hommes, et la plupart du temps hors de toute hiérarchie ecclésiastique : autrement dit, il existe des relations intrinsèques entre les déploiements du prophétisme du II^e au IV^e siècle et les amplifications de la mariologie à la même période — ces relations restent à étudier, notamment à partir de la figure de Marie (de Nazareth ou de Magdala ?) dans le gnosticisme chrétien du II^e siècle qu'il conviendrait de reprendre sans *a priori* aucun sur son identité²⁹, et en considérant par exemple un écrit comme la *Genna Mariae* (CANT 33).

²⁸ Voir D. CERBELAUD, *Marie. Un parcours dogmatique*, Paris, 2004.

²⁹ Les critiques qui mettent en doute dans certains cas l'identification de Marie de Magdala au profit de Marie de Nazareth n'emportent pas l'adhésion : voir notamment S.J. SHOEMAKER, « Rethinking the *Gnostic Mary*: Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition », dans *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), p. 555–595 ; S.J. SHOEMAKER, « A Case of Mistaken Identity? Naming the Gnostic Mary », dans S.J. JONES (Ed.), *Which Mary? The Mary of Early Christian Tradition*, Atlanta/Georgie, 2002, p. 5–30.

L'argumentation de S.J. Shoemaker, qui cherche à faire remonter les traditions mariales relatives à la Dormition et à l'Assomption de Marie au II^e siècle dans un milieu gnostique, est contestée point par point, non sans justesse, par A. MARJANEN,

La *Genna Mariae*, qui n'est connue que par une paraphrase rapportée dans le *Panarion* d'Epiphane de Salamine, dans la notice 26, en 12, 1–4, est un texte à mettre en discussion avec le *Protévangile de Jacques*³⁰. Il existe un rapport certain entre la *Genna Mariae* et le *Protévangile de Jacques*, mais il est difficile de savoir, étant donné l'état fragmentaire du premier de ces deux écrits, lequel est premier et lequel est second : en tout cas ils sont l'un et l'autre du II^e siècle et proviennent de milieux doctrinaux différents. Epiphane, d'après la *Genna Mariae*, propose un récit de la mort du prophète Zacharie qui aurait été tué dans le Temple après avoir voulu rapporter au peuple de Jérusalem la vision qu'il y aurait eue. Zacharie perd la parole, mais arrive malgré tout à révéler le contenu de sa vision à l'intérieur du sanctuaire où il aurait vu à l'heure de l'encensement, alors qu'il fait brûler les parfums, un homme debout ayant forme d'âne — Zacharie meurt pour avoir révélé que le Dieu des Judéens n'est autre qu'un personnage à tête d'âne (*Panarion* 26, 12, 2–4). La réfutation d'Epiphane contre la *Genna Mariae* indique plusieurs échos du récit lucanien de l'enfance : selon l'hérésiologue le prophète Zacharie assassiné est le même personnage que le père de Jean le Baptiste et le texte de la *Genna Mariae* a dû en faire de même ainsi que le montrent les rapprochements avec Lc 1 (*Panarion* 26, 12, 5–9). Mais d'autres textes, comme le *Protévangile de Jacques* et les traditions qui en découlent, illustrent aussi ce genre d'utilisation du récit lucanien de l'enfance. Pour sa part, le *Protévangile de Jacques*, en 22–24, avec une vision différente de la mort de Zacharie, identifie aussi le prophète Zacharie au père de Jean le Baptiste.

Il est difficile d'éclairer l'origine du texte de la *Genna Mariae* mais on peut noter, en se fondant sur son titre et sur quelques lignes de la réfutation d'Epiphane, qui défend la « naissance charnelle du Seigneur à partir de la sainte Vierge Marie par l'Esprit saint », que ce bref rajout

« The Mother of Jesus or the Magdalene? The Identity of Mary in the so-called Gnostic Christian Texts », dans S.J. JONES (ED.), *Which Mary? The Mary of Early Christian Tradition*, Atlanta/Georgie, 2002, p. 31–41.

F. Bovon, A.G. Brock et K.L. King, autres participants au volume collectif publié par S.J. JONES (ED.), *Which Mary? The Mary of Early Christian Tradition*, Atlanta/Georgie, 2002, ont aussi marqué leur désaccord avec S.J. Shoemaker — les deux derniers à propos de la *Pistis Sophia* et de l'*Evangile de Marie*.

³⁰ Voir M. TARDIEU, « Epiphane contre les Gnostiques », dans *Tel Quel* 88 (1981), p. 64–91 (pour une traduction française); H.-C. PUECH–B. BLATZ, « The "Genna Marias" », dans W. SCHNEEMELCHER–R. McL. WILSON (ED.), *New Testament Apocrypha*, I, Louisville/Kentucky, 1992, p. 395–396 (pour une traduction anglaise).

sur la prophétie de Zacharie semble indiquer que le texte en question traite aussi de la naissance virginal, sans doute pour la réfuter³¹.

Comme le titre *Genna Mariae* est aussi celui servant dans les manuscrits à désigner le *Protévangile de Jacques* et que ce dernier correspond à son contenu, rapportant aussi une version de la mort de Zacharie, on peut penser que la *Genna Mariae* est une sorte d'évangile de l'enfance sur Marie optant pour une position doctrinale docète et non nécessairement un texte de facture gnostique.

Quoi qu'il en soit, il convient nécessairement d'envisager un lien indéniable entre le prophétisme et la mariologie dont le discours se rencontre d'ailleurs dès le II^e siècle dans de nombreux écrits, comme par exemple le *Protévangile de Jacques* où se retrouvent les thèmes de la conception et de la naissance de Jésus précédés des thèmes de la conception et de la naissance de Marie et qui s'oppose à une orientation docétisante au profit d'une orientation à la fois divinisante et humanisante — il s'agit là d'une première association entre la divinisation de Jésus et de celle de Marie, qui découle du caractère extrêmement merveilleux de leurs conceptions et de leurs naissances réputées « virginales » et donc exemptes de toute souillure³².

Représentations qui proviennent non seulement du paganisme comme on le dit très souvent mais aussi du judaïsme comme on le dit moins souvent — oubliant ainsi un texte de Philon d'Alexandrie (voir *De Cherubim*, aux § 40–52) relatif à la conception et à la naissance virginales d'Isaac, qualifié alors de Fils de Dieu³³.

Bref, il convient de souligner avec force que les transformations doctrinales du christianisme dans les premiers siècles, tant à l'égard de Jésus que de Marie, sont incompréhensibles si l'on ne tient pas compte à la fois du judaïsme et du paganisme : en un mot des religiosités environnantes.

³¹ A ce sujet, voir J.-D. DUBOIS, « Hypothèse sur l'origine de l'apocryphe *Genna Marias* », dans *Augustinianum* 23 (1983), p. 264–270.

³² A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, « La conception et la naissance de Jésus d'après le *Protévangile de Jacques* », dans G. DORIVAL–J.-P. BOYER (ED.), *La nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*, Aix-en-Provence, 2003, p. 29–50 (= XIII dans ce volume).

³³ Pour une première approche de cette tradition, voir P. GRELOT, « La naissance d'Isaac et celle de Jésus : sur une interprétation 'mythologique' de la conception virginal », dans *Nouvelle revue de théologie* 94 (1972), p. 462–487 et p. 561–585. Voir aussi C. PERROT, « Les récits de l'enfance dans la haggada antérieure au II^e siècle de notre ère », dans *Recherches de science religieuse* 55 (1967), p. 481–518.

Enfin, les aspects prophétiques des développements mariologiques paraissent devoir être explorés notamment par certains rapprochements avec le montanisme apparu en Anatolie dans la seconde moitié du II^e siècle, voire avec le groupe des collyridiennes/collyridiens.

LA QUESTION DES COLLYRIDIANNES OU DES
COLLYRIDIANNS D'EPIPHANE DE SALAMINE*

Outre la question des collyridiennes ou des collyridiens d'Epiphane de Salamine, dans cette contribution sera abordée également, dans un excursus en forme d'annexe, la question du sort final de Marie chez ce Père de l'Eglise¹.

Les collyridiennes constituent un groupe de femmes chrétiennes mentionné par Epiphane dans son *Panarion*, en 79, et considéré par lui comme hérétique².

Ce même auteur, dans une autre de ses œuvres, l'*Ancoratus*, en 13, 2, parle encore de ce groupe mais au masculin et non pas au féminin.

Il paraît avoir connu ce groupe en Arabie au IV^e siècle à partir d'une source orale (*Panarion* 79, 1, 2), mais il sait aussi qu'il est originaire de Thrace et de Scythie supérieure — une information invérifiable par ailleurs.

L'hérésie des collyridiennes ou des collyridiens n'est pas la seule déviation mariale relevée par Epiphane: en effet, il connaît aussi les «antidicomarianites» qui tendent à considérer Marie comme une femme ordinaire, lui refusant le privilège de la virginité — groupe dont il est question en *Panarion* 78.

D'ailleurs, dans le passage de l'*Ancoratus*, en 13, 1, il oppose les deux déviations mariales en ces termes:

* Déjà publié dans *Miscellanea Patristica. Reverendissimo Domino Marco Starowieyski. Septuagenario professori illustrissimo viro amplissimo ac doctotissimo*, Varsovie, 2007, p. 269–287.

¹ Cette contribution est une «suite» d'un article déjà publié, voir S.C. MIMOUNI, «Les aspects prophétiques des développements mariologiques au II^e siècle et leurs trajectoires au IV^e siècle: quelques remarques et réflexions», dans *Annali di storia dell'esegesi* 23 (2006), p. 13–26 (= X dans ce volume).

² En ce qui concerne cette tradition, pour un panorama d'ensemble voir S.C. MIMOUNI, *La Dormition et l'Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995 et S.J. SHOEMAKER, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assomption*, Oxford, 2002.

Il y a ceux qui disent de Sainte Marie, la toujours vierge, qu'après la naissance du Sauveur, elle a eu des relations conjugales avec Joseph: nous les avons appelés antidicomarianites. Il y a ceux qui offrent un gâteau de sacrifice (κολλυρίς) au nom de Marie: on les appelle les collyridiens.

Ainsi, selon l'hérésiologue, ces deux déviations consistent pour l'une à refuser de reconnaître les privilèges de Marie, notamment sa virginité et pour l'autre à exalter Marie en la plaçant au centre d'un culte.

De plus, toujours selon lui: «Ces deux hérésies font un égal dommage: les uns en dépréciant la Sainte Vierge; les autres en l'honorant au-delà de la mesure à garder» (*Panarion* 79, 1, 5).

Entre le minimalisme des antidicomarianites et le maximalisme des collyridiennes/collyridiens, Epiphane affirme deux points: d'une part, la virginité perpétuelle à partir d'une longue lettre adressée aux chrétiens d'Arabie et qu'il insère en *Panarion* 78 et d'autre part, en *Panarion* 79, il établit ainsi ce qu'est, d'après lui, le sens réel et vrai du culte marial. Bref, ce qui paraît être au centre de ces deux notices du *Panarion*, c'est la défense de la doctrine de la virginité de Marie — une doctrine qui, selon Epiphane, ne doit souffrir d'aucun débordement.

La question des collyridiennes/collyridiens, en quelque sorte des philomarianites, dépend d'une certaine manière de la question des antidicomarianites, même si ici on n'examinera que la première, laissant de côté la seconde — cette dernière relève du dossier du conflit qui éclate à cette époque au sujet des enfants que Joseph et Marie auraient eu après la naissance de Jésus (voir aussi l'affaire Helvidius et l'affaire Bonose).

D'ailleurs, au VI^e siècle, Léonce de Byzance, dans le *Contra Nestorianos et Eutychianos* III, 6 (PG 86/1, col. 1364B), parlera également de la coutume des collyridiennes qu'il désignera sous l'appellation de «philomarianites».

Dans l'ensemble, les chercheurs se sont peu penchés sur la question des collyridiennes/collyridiens. On peut consulter trois articles: le premier est dû à F.X. Dolger en 1929³; le deuxième à G.M. Albarelli en 1940⁴ et le troisième à F. Galot en 1970⁵. En 1991, C. Riggi s'est

³ F.X. DOLGER, «Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien», dans *Antike und Christentum*, I, Münster, 1929, p. 107-142 et p. 160.

⁴ P.G.M. ALBARELLI, «L'eresia dei Colliridiani et il culto paleo-cristiano di Maria», dans *Marianum* 3 (1941), p. 187-191.

⁵ F. GALOT, «Déviation du culte marial et sainte tradition: Saint Epiphane et les Collyridiens», dans *De Primordiis Cultus Mariani*, III, Rome, 1970, p. 291-301.

intéressé aux notices 78 et 79 du *Panarion* d'Epiphane en proposant un point sur ces questions fort épineuses qu'il situe dans un contexte de « théologie assumptionniste »⁶. En 1993, S. Benko, dans une synthèse plus générale, mais pas moins intéressante, consacrée aux origines païennes de la mariologie et aux déesses-mères, est revenu sur cette question⁷.

Il est parfois question des collyridiennes/collyridiens dans certaines contributions abordant soit la théologie de la dormition et de l'assomption de Marie soit le sacerdoce féminin.

Observons aussi que la notice d'Epiphane sur les collyridiennes/collyridiens a souvent été sollicitée, au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, par les partisans d'un sacerdoce féminin dans l'Eglise catholique.

D'après Epiphane, les collyridiennes ou collyridiens vouent une véritable adoration à la Vierge Marie qu'ils considèrent à l'égal de Dieu — voir comme un substitut de Dieu (*Panarion* 78, 23, 3).

D'un point de vue plus précis, s'il faut en croire l'évêque de Salamine, l'erreur des collyridiennes, à la différence de celle des antidicomarianites, semble porter sur le culte plutôt que sur la doctrine: en effet, les collyridiennes sont décrites comme des femmes qui « font des offrandes à Marie » (*Panarion* 79 — titre).

La description du culte des collyridiennes ou collyridiens produite par Epiphane, en deux endroits de son œuvre (en *Panarion* 79, 1, 6 et en *Panarion* 78, 23, 4), est en ces termes:

Certaines femmes ornent un tabouret, ou un siège quadrangulaire (τετράγωνον δίφρον), le recouvrent d'une nappe, lors d'un jour de fête de l'année, y posent un pain (ἄρτον) et l'offrent (ἀναφέρουσι) au nom de Marie et toutes prennent leur part de ce pain.

On raconte que certaines femmes...confectionnent au nom de la Toujours Vierge, un pain (ἄρτον) et se réunissent en un même lieu et accomplissent au nom de la Sainte Vierge une action aberrante et entreprennent une action blasphématoire et interdite et accomplissent en son nom par des femmes une action sacerdotale (ιεροουργεῖν).

⁶ C. RIGGI, «La Lettera agli Arabi di Epifanio, pioniere della teologia mariana (Haer. 8–79)», dans S. FELICI (Ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (Età post-nicena)*, Rome, 1991, p. 89–107.

⁷ S. BENKO, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leyde, 1993, p. 170–195.

Autrement dit, le culte consiste à déposer un pain, un certain jour de l'année non précisé, sur un siège carré, et non pas un autel, et ensuite à le partager et à le manger avec respect — on n'est pas loin de l'eucharistie, et d'ailleurs Epiphane, comme on va le voir, s'en offusque car il considère ainsi ce culte.

Ce pain s'appelle κολλυρίς (*collyris*) qui est sans doute un diminutif de κολλύρα (*collyra*): il s'agit d'un petit gâteau ou d'un petit pain de bonne farine, semblable à celui que l'on offre aux enfants en certaines occasions, dont il est déjà question en 2 S 6, 19 sous la forme d'un κολλυρίδα ἄρτου (*collyrida artou*).

C'est lui qui donne le nom au groupe: ce nom de κολλυρίδες (*collyrides*) pourrait bien d'ailleurs avoir été inventé par Epiphane lui-même afin de porter le discrédit sur ces fidèles et sur leurs gâteaux ou pains.

En *Ancoratus*, en 13, 2, il est rapporté encore que les collyridiens célèbrent pour Marie un culte s'exprimant en offrande de gâteaux de farine dits κολλύρα (*collyra*) — pratique qui renvoie à celle que l'on trouve décrite en Lv 7, 12 et 8, 26, même si le vocabulaire n'est pas le même.

Un rapprochement avec les « colybes », qui ont suscité une controverse opposant les plus fortes personnalités de l'Eglise grecque de 1754 à 1819, créant ainsi des rivalités et parfois des haines féroces, n'est nullement à exclure: ici seul l'objet du conflit, à savoir les colybes, est à aborder⁸.

Sous le nom de « colybes » (κόλυβα ou κόλλυβα), on désigne dans l'Eglise grecque d'époque tardive une sorte de gâteau, dont la préparation est aussi compliquée que le symbolisme en est curieux. La recette des colybes se compose, entre autres produits, de froment et de sucre: elle n'est pas très éloignée, du moins en apparence, des petits gâteaux offerts par les collyridiennes en l'honneur de la Vierge Marie.

D'après les écrivains grecs, le colybe lui-même est le symbole du corps humain, dont le froment forme la nourriture par excellence, tandis que le sucre figure les vertus des saints ou des simples mortels dont on fait mémoire⁹. Pour sa part, Théophile de Campanie dis-

⁸ A ce sujet, voir L. PETIT, « La grande controverse des colybes », dans *Echos d'Orient* 2 (1898–1899), p. 321–331.

⁹ Voir entre autres Siméon de Thessalonique (PG 155, col. 688–692); Gabriel de Philadelphie, Περὶ τῶν Κολλύβων, opusculé édité par R. SIMON, *Fides Ecclesiae orienta-*

tingue avec soin les colybes mortuaires et les colybes festivaux¹⁰ : ce sont, dit-il, choses fort différentes, malgré l'identité du nom. Ce dernier témoignage, confirmé d'ailleurs par l'usage, ne doit pas empêcher de rattacher les deux sortes de colybes à une commune origine. Les colybes mortuaires, et leur consommation sur les tombeaux, sont des vestiges aisément reconnaissables des repas funéraires de l'Antiquité. En principe, toute fête d'une certaine importance peut être marquée par une distribution de colybes : cette tradition, aujourd'hui encore, se perpétue dans l'Eglise grecque orthodoxe. Les colybes en mémoire des morts sont assez fréquents : en effet, dans leurs services funèbres, les Grecs multiplient les plats de colybes — il s'agit d'une manière toute pratique de soulager les morts sans nuire aux vivants. Il faut distinguer une commémoration générale qui a lieu deux fois par an et une commémoration individuelle qui se célèbre pour le repos de l'âme d'un défunt en particulier. En mémoire de tous les défunts, a donc lieu deux fois par an une offrande générale, le premier samedi du Carême et la veille de la Pentecôte.

La première de ces deux commémorations se rattache à un grand événement historique rapporté par Nicéphore Calliste dans son *Histoire ecclésiastique* (et aussi dans le *Synaxaire de Triodon*).

Rappelons que l'empereur Julien dit « l'Apostat », au IV^e siècle, a défendu de mettre sur le marché public aucune denrée sans l'avoir préalablement offerte aux idoles ou aspergée avec le sang des victimes sacrificielles : c'est, du même coup, placer les chrétiens dans l'alternative de mourir de faim ou de faire acte d'idolâtrie.

Dans un songe merveilleux, Théodore de Tyr, mort martyr le 17 juillet 306, a invité l'évêque d'Euchaïtes, Eudoxius, à substituer à toute autre nourriture du froment bouilli que les Euchaïtiens désignent dans leur dialecte sous le nom de colybes. Cette révélation miraculeuse a lieu le samedi de la première semaine de Carême, en 362, c'est-à-dire le 16 janvier, veille de la solennité de Saint Théodore. Quelques années plus tard, Nectaire, archevêque de Constantinople (381–397), raconte l'apparition dans un panégyrique de Saint Théodore¹¹.

lis, Paris, 1671, p. 23–30 ; NICODÈME L'AGHIORITE, Ὁμολογία πίστεως ἡτοι ἀπολογία δικαιοσύνης, Venise, 1819, p. 8–50.

¹⁰ Voir THÉOPHILE DE CAMPANIE, Ταμεῖον ὀρθοδοξίας, Tripoli, 18885, p. 162–163 (la 1^{ère} édition est de 1780).

¹¹ Il s'agit de BHG 1768.

Il est difficile de savoir à quand remonte cette tradition. Elle est antérieure au XIV^e siècle, époque de Nicéphore Calliste, mais peut-on la faire remonter jusqu'à la fin du IV^e siècle, époque de Nectaire? Il est difficile de répondre affirmativement à cette question, d'autant que l'authenticité du panégyrique de Nectaire est fort contestée.

Quoi qu'il en soit, il semble que la question de ces κόλυβα ou κόλλυβα est à rapprocher de celle des κολλύριδες d'Epiphane de Salamine, mais plutôt dans la forme que dans le fond car, apparemment, ce rite ne semble nullement avoir été mis en connexion avec le culte marial sous quelque forme que ce soit.

Dans sa notice, en *Panarion* 79, 1, 6-7, Epiphane commence son argumentation par une attaque en règle contre les femmes en général :

Qui sont ceux qui enseignent ces choses, sinon des femmes? En effet, la race des femmes est faible, versatile et médiocre d'intelligence. Ici encore le démon a su faire vomir à des femmes des enseignements ridicules, comme jadis il y a réussi auprès de Quintilla, Maximilla et Priscilla.

Il discrédite autant que possible les collyridiennes à cause de leur sexe, et aussi en évoquant des femmes montanistes célèbres qui ont été instituées comme prophétesses par Montan : les unes et les autres sont hérétiques, affirme-t-il, car elles ont été corrompues par le démon.

Pour l'évêque de Salamine, la doctrine de ces collyridiennes n'est évidemment que « fable de faibles femmes », sans aucun fondement dans l'Écriture : autrement exprimé, Marie n'est qu'une femme de même nature que le reste de l'humanité, et s'il faut la tenir en l'honneur, c'est au même titre que les autres saints dont on vénère le corps, à cause de sa perception et de son acception de la volonté divine.

On ne saurait par conséquent l'adorer, pas plus qu'on ne doit adorer les autres grands modèles de virginité : Elie, Jean ou Thècle.

C'est ce que rapporte, mais en d'autres termes et pour une dialectique relativement différente, Epiphane en *Panarion* 79, 5, 2-3 :

Et si je devais dire quelque chose de plus important allant à l'encontre de la glorification : d'Elie, vierge dès sa naissance et demeuré tel constamment, enlevé au ciel sans avoir vu la mort ; de Jean celui qui a reposé sur la poitrine du Seigneur et que Jésus aima ; de Thècle la sainte et de Marie, plus précieuse que celle-ci à cause de l'économie salutaire dont elle a été jugée digne. Mais Elie ne doit pas être adoré bien qu'il soit au nombre des vivants ; Jean non plus ne doit pas être adoré bien que, par sa propre prière, il ait été lui-même l'artisan de sa mort étonnante, ou plutôt bien

qu'il ait reçu de Dieu cette grâce; mais ni Thècle ni personne parmi les saints n'est l'objet d'adoration.

Comme le soulignent avec propos E. Junod et J.-D. Kaestli dans une partie inédite de leur thèse¹², Epiphane, à partir de ce passage, évoque successivement trois arguments qui vont à l'encontre du culte rendu à Marie par les collyridiennes :

1. l'Écriture et les Prophètes n'autorisent nullement l'adoration d'un être humain comme Marie;
2. on ne doit pas attribuer à Marie une nature supérieure et on doit l'honorer uniquement à cause des qualités spirituelles qu'elle a en commun avec les saints en général;
3. la virginité, qualité exceptionnelle qu'elle partage avec Elie, Jean et Thècle, n'est pas une raison suffisante pour qu'on lui rende gloire, car ces saints-là non plus ne doivent être adorés.

Ainsi, pour l'hérésiologue, Marie est une sainte semblable aux autres saints, hommes et femmes, de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance: elle n'est surtout pas à considérer comme un être divin — une déesse.

Autrement exprimé, pour lui, la virginité n'autorise aucun culte particulier, pas plus que pour Elie, Jean et Thècle qui eux aussi ont su se garder « vierge ». Cependant, il distingue clairement l'immortalité pour Elie: un privilège qu'il ne reconnaît pas à Jean et à Thècle, pas plus que pour Marie comme on le verra plus loin.

Mais ce qui le choque et l'indigne avant tout dans ce culte, c'est que Marie y est substituée à Dieu: « ils se sont empressés d'introduire Marie à la place de Dieu », dit-il en *Panarion* 78, 32, pour résumer le sens de cette liturgie.

Aussi y voit-il, en *Panarion* 79, 4, 6, une idolâtrie qui pour lui ne peut avoir été inspirée que par le diable:

Saint était le corps de Marie, c'est bien vrai. Mais il est tout aussi vrai qu'elle n'est pas Dieu. La Vierge était vraiment vierge et digne d'honneur, mais elle n'a pas été donnée pour que nous l'adorions; c'est elle qui adore celui qui est né d'elle selon la chair, et qui est descendu des cieux, du sein du Père.

¹² E. JUNOD – J.-D. KAESTLI, *Les Actes de Jean. Etude sur le texte et son histoire*, Genève, 1979, p. 383–386 (Thèse de Doctorat).

Un peu plus loin, en *Panarion* 79, 7, 5, il ajoute alors :

Que Marie soit en honneur, que l'on adore le Père, le Fils et le Saint-Esprit mais que personne n'adore Marie.

Epiphane paraît forcer quelque peu la note en accusant les collyridiennes d'adorer Marie : en effet, il n'en est pas certain lui-même, comme il le dit notamment en *Panarion* 79, 9, 3, de l'intention exacte qui se traduit dans ce culte :

Ou bien elles adorent Marie elle-même, et à ce titre ces vilaines femmes lui offrent le gâteau (κολλυρίς) ; ou bien c'est pour elle qu'elles offrent ce détestable sacrifice.

On le constate, en réalité, l'hérésiologue ne sait pas trop si l'offrande est faite à Marie ou pour elle. Mais de toute manière, pour lui, Marie occupe la place de Jésus, dans cette imitation du sacrifice eucharistique, accompli en mémoire d'elle plutôt que du Christ — ce qui est évidemment inacceptable à ses yeux.

Son information est défaillante en maints endroits de sa notice : elle paraît même être de seconde main. Ce n'est évidemment pas une raison pour l'ignorer ou la dénigrer, à la rigueur on peut et on doit la nuancer.

LA QUESTION DU SACERDOCE FÉMININ¹³

Le grand reproche que fait Epiphane aux collyridiennes concerne leur prétention au sacerdoce : en effet, les femmes qui offrent au nom de Marie un sacrifice analogue au sacrifice eucharistique accomplissent, selon lui, une fonction sacerdotale.

Tellement l'accent est mis sur cette question dans sa notice qu'on peut même se demander s'il ne parle pas de ce groupe uniquement pour contrer la prétention des femmes au sacerdoce.

En tout cas, il va traiter de cette question avec une agressivité masculine d'une grande intensité, ainsi en *Panarion* 79, 2, 1 :

Courage, serviteurs de Dieu, revêtons-nous de sentiments virils et mettons en déroute la folie de ces femmes.

¹³ A ce sujet, voir R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux, 1972, p. 131-135.

Epiphane y voit une manifestation d'orgueil, suscitée par celui qui a promis à Eve, « vous serez comme des dieux », et il déclare en *Panarion* 79, 2, 3-4 :

Jamais, depuis que le monde existe, une femme n'a exercé le sacerdoce (ιεράτευσε) pour Dieu, pas même Eve en personne, car bien qu'elle soit tombée dans la transgression, elle n'a pas osé commettre une action aussi impie (ἀσεβές) et jamais non plus aucune de ses filles.

On est là au cœur de la question : la transgression des femmes collyridiennes est considérée comme supérieure à celle d'Eve. Pour lui, la revendication des collyridiennes n'est nullement fondée car même Eve, la pécheresse par excellence, n'a osé revendiquer le sacerdoce.

Pour justifier sa position, il invoque d'une part, l'Ancien Testament où le sacerdoce est réservé aux hommes et d'autre part, le Nouveau Testament où la nature de la mission, argument suprême, est confiée à Marie.

En *Panarion* 79, 2, 6 :

Selon l'Ancien Testament, on voit que les sacrifices sont toujours offerts par des hommes, et seuls des hommes sont admis parmi les prêtres.

En *Panarion* 79, 3, 1-2 :

Selon le Nouveau Testament, si des femmes avaient été instituées pour exercer le sacerdoce (ιεπατεύειν) pour Dieu, ou pour accomplir une action liturgique officielle (κανονικόν) dans l'assemblée (ἐκκλησία), il aurait fallu d'abord que Marie elle-même accomplisse l'action sacerdotale (ιερατεία) : elle qui a reçu l'honneur d'accueillir dans son propre sein le roi souverain, le Dieu céleste, Fils de Dieu. Son sein maternel, devenant un Temple, a été disposé en demeure pour l'économie de l'incarnation du Seigneur, selon l'amour de Dieu pour les hommes, en un mystère stupéfiant. Mais tel n'a pas été le dessein de Dieu. Il ne lui a même pas été confié le pouvoir de donner le baptême, puisque le Christ n'a pas pu être baptisé par elle plutôt que par Jean. Or, c'est à Jean, le fils de Zacharie, qu'a été confiée la tâche d'administrer au désert le baptême de la rémission des péchés. C'est le père de Jean qui a offert à Dieu un culte sacerdotal et qui à l'heure du sacrifice eut une révélation...

Il ajoute que même les femmes les plus éminentes du Nouveau Testament n'ont osé manifester une telle revendication, comme il le rapporte en *Panarion* 79, 7, 3-4 :

Et aucune autre des saintes femmes mentionnées dans l'Écriture ne s'est vu attribuer la dignité sacerdotale : ni Salomé, ni la mère de Rufus, ni

celles qui ont suivi Jésus depuis la Galilée, ni Marthe, sœur de Lazare et de Marie, ni celles qui ont eu le bonheur d'être sauvées par la venue de Jésus et qui l'ont assisté de leurs biens, ni la femme de Canaan, ni l'hémorroïsse.

Ainsi dans ces trois derniers passages, Epiphane met en œuvre une argumentation à caractère éminemment idéologique fondée sur l'Écriture: il puise dans la révélation, c'est-à-dire la Bible, le jugement qu'il doit porter sur une tentative d'introduction du sacerdoce féminin considérée comme une déviance.

Selon lui, si le sacerdoce devait être attribué aux femmes, Marie aurait dû en être la première revêtue: sanctuaire vivant du Fils de Dieu par sa maternité, elle aurait dû bénéficier de la consécration sacerdotale — or, cela n'a pas été le cas.

Epiphane ajoute que des apôtres, auxquels il faut joindre Paul, Barnabé et Jacques de Jérusalem, dérivent les successions d'évêques et de prêtres et observe que « parmi eux aucune femme n'a été admise » (*Panarion* 79, 3, 4).

Il n'ignore pas, en effet, une objection tirée de l'exemple des prophétesses et des diaconesses, autrement dit, les filles de Philippe l'Apôtre et Anne la fille de Phanuel, ainsi en *Panarion* 79, 3, 4-5:

Les apôtres ont tous été des hommes, et la succession des évêques et des presbytres qui a en eux son point de départ, ne comporte pareillement que des hommes. Des quatre filles de Philippe, l'Écriture dit qu'elles prophétisaient, non qu'elles exerçaient le sacerdoce (ιερατεία), de même la prophétesse Anne n'était pas investie du sacerdoce (ιερατεία). Et c'est vrai qu'il y a l'ordre des diaconesses (τάγμα διακονισσών) dans l'assemblée (ἐκκλησία). Mais il ne leur a pas été permis d'exercer le sacerdoce (ιερατεία) et de n'accomplir aucun geste sacerdotal.

Mais, il répond qu'elles ont été des prophétesses et non des prêtresses, ne remplissant aucune fonction sacerdotale et il ajoute que s'il y a un ordre de diaconesses dans l'Eglise ce n'est pas pour s'acquitter d'une fonction sacerdotale: leur intervention dans le baptême des femmes a des raisons de pudeur (*Panarion* 79, 3, 6).

Bref, en offrant un sacrifice « au nom de Marie », les collyridiennes prétendent posséder un sacerdoce où elles veulent représenter non pas le Christ mais Marie.

Selon Epiphane, l'erreur des collyridiennes n'est pas d'avoir revendiqué la dignité de la femme ni voulu lui reconnaître une haute mission dans l'Eglise, mais d'avoir conçu cette dignité et cette mission

sur celles qui appartiennent à l'homme dans le sacerdoce: il défend uniquement ce privilège dont il trouve la légitimation dans l'Écriture.

D'ailleurs, sa position vis-à-vis des femmes collyridiennes est identique à celle qu'il a déjà manifestée à l'égard des femmes montanistes qui ont une attitude plus ou moins similaire, comme il le rapporte notamment en *Panarion* 49, 1, 2:

Il y a chez eux des femmes évêques et des femmes prêtres en sorte qu'aucune différence, disent-ils, n'est faite entre les sexes conformément à la parole de Paul: *Dans le Christ Jésus, il n'y a ni mâle ni femelle* (Ga 3, 28).

En résumé, dans cette notice sur les collyridiennes, l'hérésiologue ne s'est nullement attaché à définir le rôle de la femme dans l'Eglise, il a simplement voulu réagir contre ce qui lui a paru être une erreur de la part de ces femmes vouant un culte à Marie en procédant à une liturgie proche de l'eucharistie—laquelle nécessite évidemment un sacerdoce strictement masculin.

Il complète alors les trois premiers arguments déjà avancés précédemment par trois autres qui sont plus fondamentaux: (1) ce n'est pas aux femmes qu'appartient le rôle de sacrifier, c'est-à-dire de procéder à l'eucharistie; (2) le sacrifice n'est dû qu'à Dieu et non pas à quelqu'un d'autre; (3) Marie n'étant qu'une créature, elle n'a aucun droit à des honneurs divins.

Il n'est pas possible de discuter ici l'argumentation du plus célèbre des hérésiologues: il l'a d'ailleurs suffisamment été par les défenseurs du sacerdoce féminin¹⁴, et également par les opposants¹⁵. On se contentera de donner la conclusion d'Epiphane de Salamine, en *Panarion* 79, 3, 6, à sa diatribe contre les femmes prétendant au sacerdoce:

C'est pourquoi le Verbe de Dieu ne permet pas à la femme d'enseigner à l'assemblée, ni de dominer l'homme.

¹⁴ A titre d'exemple, voir M.-J. BÉRÈRE, «Le jeu de la tradition dans la pratique masculine du ministère apostolique», dans *Cahiers de l'Institut catholique de Lyon* 3 (1979), p. 11–48.

¹⁵ A titre d'exemple, voir J. DANÉLOU, «Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne», dans *La Maison-Dieu* 61 (1960), p. 70–96, spécialement p. 90–93.

ORIGINES DU GROUPE DES COLLYRIDIANNES/COLLYRIDIANNS

On doit se demander si la doctrine qui consiste à attribuer à Marie un rang divin pourrait s'expliquer dans le christianisme par l'influence des religions païennes, où le culte de certaines déesses a joué un rôle considérable : F.X. Dolger a pensé notamment à l'influence des adoratrices du culte de Cybèle sur les collyridiennes¹⁶.

Cette hypothèse a été reprise, sous une forme plus générale, par V. Limberis qui a mis en évidence tout ce que le culte dédié à la Mère de Dieu, essentiellement celui qui s'est développé à Constantinople, doit à la « Mère des Dieux », c'est-à-dire Cybèle¹⁷.

Elle se retrouve dans l'ouvrage de P. Borgeaud sur précisément *La Mère des Dieux* qui estime qu'on rencontre dans les premiers siècles de l'Empire un motif présent aussi bien dans la tradition chrétienne que dans la tradition « phrygienne » : celui d'une vierge médiatrice entre le monde céleste et le monde terrestre¹⁸.

Il est exact que la contemporanéité des discours chrétiens et des discours païens faisant intervenir une telle figure est remarquable : entre ces différentes spéculations idéologiques, imaginant chacune à sa manière la figure de la vierge médiatrice, les passerelles existent, en particulier, pour le II^e siècle, par le biais du gnosticisme — notamment dans l'utilisation du motif de l'androgynie, en particulier chez les naasènes, qui apparaît à l'appui d'une version excluant radicalement tout rôle féminin au niveau de la conception.

Pour bien comprendre ce phénomène, il faut partir des données communes à cette époque qui attestent le désir de formuler en termes traditionnels et mythologiques une réponse à la question posée par la méfiance partagée par tous envers le corps, source majeure d'impuretés et de difficultés existentialistes.

C'est ainsi que le corps de Marie a fait progressivement l'objet d'innombrables spéculations, destinées à préserver le mystère paradoxal d'une conception et d'une naissance virginales de Dieu. Par ailleurs, il ne faut guère oublier l'existence de rituels païens qui ont consisté à

¹⁶ F.X. DOLGER, « *op. cit.* », dans *Antike und Christentum*, I, Münster, 1929, p. 125.

¹⁷ V. LIMBERIS, *Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, Londres-New York, 1994, p. 133-135.

¹⁸ P. BORGEAUD, *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996, p. 169-183.

offrir des gâteaux à certaines déesses, comme par exemple à la déesse Cérès.

Il est évident que le rapprochement des rituels païens et chrétiens n'est cependant pas déterminant: car les offrandes de gâteaux se retrouvent dans toutes les sociétés antiques, y compris dans la société judéenne.

C'est pourquoi l'hypothèse de l'origine païenne ne doit pas être exclusive: d'autant que selon Epiphane, certaines femmes chrétiennes — il s'agit des collyridiennes —, voulant d'une part, rivaliser avec les Quintilla, les Maximilla et les Priscilla montanistes (Quintilla n'est qu'un redoublement de Priscilla) et d'autre part, protester contre les antidicomarianites (détracteurs du culte de Marie), se sont résolues d'emprunter l'usage païen de l'offrande des gâteaux et de le pratiquer en l'honneur de Marie.

L'orientation des propos d'Epiphane en la matière est évidemment de montrer que les femmes collyridiennes ne valent guère mieux que les femmes montanistes qui sont des hérétiques patentés et reconnus. Il n'empêche cependant que l'existence d'un lien, sous une quelconque forme, entre les femmes montanistes et les femmes collyridiennes n'est pas totalement à exclure: notamment à cause du charisme prophétique qui paraît établir un lien, et aussi de la communion mystique que les unes et les autres pratiquent — bien entendu, Marie ne semble tenir aucune place dans la théologie montaniste: il s'agit là d'une différence fondamentale. De fait, ce qui pourrait établir un rapprochement entre les femmes montanistes et les femmes collyridiennes est la volonté de pratiquer l'eucharistie que les unes et les autres justifient par le charisme prophétique dont elles se disent investies.

Quoi qu'il en soit, Epiphane rapporte que cette coutume de l'offrande des petits gâteaux, qu'il a eu l'occasion d'observer en Arabie, est originaire de Thrace, de Scythie supérieure et non pas d'Anatolie, la terre de prédilection des montanistes mais qui n'a pas été la seule.

Malgré l'origine thracienne et scythienne de cette curieuse croyance, qui s'est pourtant déplacée jusqu'en Arabie, on pourrait penser aussi qu'elle serait passée par l'Anatolie et la Palestine — rien cependant dans la documentation ne permet d'étayer cette dernière hypothèse.

Il convient encore de rappeler que cette dévotion mariale «excessive» ne paraît nullement isolée dans le christianisme: en effet, elle est attestée, sous d'autres formes, dès le II^e siècle, mais dans des milieux plutôt gnosticismes où il est question d'une Marie que l'on

identifie plutôt à celle originaire de Magdala qu'à celle originaire de Nazareth — autrement dit, la mère de Jésus.

La postérité des collyridiennes semble poser moins de problèmes que leur origine, même si les témoignages à leur sujet sont des plus parsemés dans le temps comme dans l'espace. En effet, les collyridiennes sont encore attestées au milieu du VI^e siècle par Léonce de Byzance, qui semble en avoir connues. On les retrouve toutefois chez Eutychius d'Alexandrie, un auteur chrétien du X^e siècle, qui pense que certains « marianites », terme qu'il emploie, ont été condamnés au Concile de Nicée de 325 pour avoir enseigné qu'à côté du Dieu suprême il y a encore deux autres dieux : le Christ et la Vierge (cf. *Annales* § 440).

Un auteur musulman médiéval, Ibn Kibr, mort en 1363, rapporte une liste d'hérésies où figurent les marianites qui croient que le Christ et la Vierge sont deux dieux à côté de Dieu : la dépendance d'Ibn Kibr à l'égard d'Eutychius d'Alexandrie paraît assurée.

S. Benko veut voir dans la sourate 5, 119 du Coran, une allusion relativement claire aux marianites¹⁹.

Retracer l'histoire des collyridiennes/collyridiens n'est cependant pas évident : on les voit émerger dans les textes chrétiens au IV^e siècle et disparaître au X^e siècle : une influence littéraire d'Epiphane sur les autres témoins n'est pas à exclure, elle est même certaine dans le cas d'Eutychius. Il semble difficile d'en dire plus dans l'état actuel de la recherche et surtout de la documentation.

CONCLUSION

Avant de laisser ce dossier, on doit observer qu'il n'est pas invraisemblable que les collyridiennes aient fondé leur culte sur le titre de *Théotokos* décerné à Marie, ou sur l'idée de maternité divine — un titre qui est attesté en milieu chrétien dès le III^e siècle, en particulier chez Origène, mais également en milieu païen.

Epiphane n'emploie évidemment pas, du moins dans la notice 79, le vocable *Théotokos* : il désigne Marie la mère de Jésus par les expressions « la toujours vierge », « la sainte vierge ». Il semble même penser que c'est au titre de « Vierge » qu'on pourrait vouloir l'adorer : « La Vierge était vraiment vierge et digne d'honneur, mais elle ne nous a pas été

¹⁹ S. BENKO, *op. cit.*, Leyde, 1993, p. 194.

donnée pour que nous l'adorions» (*Panarion* 79, 4, 6). Toutefois pour lui, cette virginité est essentiellement liée à la maternité divine et ne saurait être perçue comme un quelconque signe de la divinité.

Il convient de souligner que dans le christianisme de la tendance dite «orthodoxe», on a eu le souci de protéger le culte marial d'une tentation redoutable: celle d'accorder à Marie un statut divin, ce qui l'aurait assimilée carrément à l'antique «Mère des Dieux», la déesse Cybèle — c'est une des raisons, par exemple, qui a conduit Nestorius à vouloir désigner la Vierge comme *Christotokos* (Mère du Christ) plutôt que comme *Theotokos* (Mère de Dieu). Le danger a été sans doute réel comme le montre, un demi siècle auparavant, la notice qu'Epiphane consacre à ces adoratrices de la Mère de Dieu que sont les collyridiennes — un culte aux relents païens plus qu'évidents.

Le risque de voir la *Theotokos* revêtir les attributs de la «Mère des Dieux» a même touché la capitale impériale: ainsi, V. Limberis a pu montrer comment le cantique adressé à l'*Akathistos*, un des plus anciens hymnes mariaux de la liturgie byzantine, vraisemblablement du V^e siècle, emprunte certaines de ses métaphores essentielles — celle de la divinité protectrice de la cité et celle de la dispensatrice de l'abondance agricole — non pas à la tradition biblique mais à la tradition relevant de l'antique «Mère des Dieux»²⁰.

Au VIII^e siècle encore, Jean de Damas, dans une de ses *Homélies sur l'assomption de Marie* prononcée au Tombeau de Marie à Jérusalem, est obligé de mettre en garde contre de possibles confusions du culte chrétien avec le culte païen, et de préciser que la fête chrétienne adressée à la Mère de Dieu devra se dérouler sans les flûtes et corymbantes de la «Mère des dieux faussement nommés», c'est-à-dire Mère de ceux qu'on appelle à tort des dieux, sans thiasse orgiaque et rituel mystérique²¹.

Il ne fait pas de doute que le dossier des collyridiennes/collyridiens est une des pièces importantes pour l'étude des influences païennes dans le développement des doctrines mariales.

²⁰ V. LIMBERIS, *op. cit.*, Londres-New York, 1994, p. 89-97.

²¹ Voir P. VOULET, S. Jean Damascène. *Homélies sur la Nativité et la Dormition*, Paris, 1961, p. 160-163 (SC 80): il s'agit de l'Homélie II sur l'assomption de Marie.

De ce point de vue, comme l'a remarqué il y a longtemps E. Lucius²², ce sont les attributions des anciennes déesses de l'agriculture qui ont été transférées à la Vierge Marie²³.

EXCURSUS :

EPIPHANE DE SALAMINE ET LA QUESTION DU SORT FINAL DE MARIE

Epiphane de Salamine semble être le premier auteur chrétien à faire référence à la question du sort final de Marie²⁴.

Dans le *Panarion*, alors qu'il traite des hérésies 78 (au sujet des antidicomarianites) et 79 (au sujet des collyridiennes), il l'aborde de manière relativement contournée.

Alors qu'il se trouve sans doute encore en Palestine, Epiphane est interrogé par des personnalités ecclésiastiques d'Arabie, qu'il qualifie de « vénérables », évêques ou higoumènes, sur une opinion soutenue par des clercs ou moines de cette région, selon laquelle Marie a eu d'autres enfants après Jésus. Il écrit à cette occasion une longue lettre qu'il a insérée plus tard dans le *Panarion*, dans une notice dirigée contre ces gens à qui il donne le nom d'*antidicomarianites*, c'est-à-dire « Adversaires de Marie ». Cette *Lettre aux Arabes* constitue en effet la presque totalité de la notice 78. Elle est vraisemblablement antérieure en 374 puisque dans l'*Ancoratus*, écrit avant cette date, Epiphane mentionne déjà les antidicomarianites. Les antidicomarianites — il semble que le natif d'Eleuthéropolis ait lui-même inventé ce mot pour les désigner — affirment que Marie a eu des enfants de Joseph après Jésus. Contre ces derniers, il défend la perpétuelle virginité de Marie en reprenant des éléments du *Protévangile de Jacques*.

Augustin cite une première fois les antidicomarianites en les présentant comme les négateurs de la perpétuelle virginité de Marie : ils prétendent en effet qu'après la naissance du Christ, elle aurait eu plusieurs enfants de Joseph (*Haer.* 56). L'évêque d'Hippone mentionne une seconde fois les antidicomarianites en proposant de les identifier avec les helvidiens, disciples d'Helvidius qui a prêché la même

²² E. LUCIUS, *Les origines du culte des saints dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1908, p. 700-702.

²³ Voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 458-459.

²⁴ Pour un premier aperçu, voir L. HEIDET-L. PIROT, « Saint Epiphane et l'Assomption », dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 1 (1928), col. 657-659.

doctrine contre laquelle Jérôme a écrit son *De perpetua virginitate beatae Mariae* (Haer. 84). Dans le premier cas, la source semble être Epiphane. Dans le second cas, il pourrait s'agir d'une interprétation d'Augustin.

C'est donc dans un écrit polémique, dirigé contre les antidicomarianites, négateurs de la virginité perpétuelle de Marie, qu'Epiphane a été amené à donner son avis au sujet de la question du sort final de Marie.

De fait, il s'agit d'une dissertation rédigée sous forme de lettre adressée vers 370 au clergé et aux fidèles « arabes » qu'il conviendrait de comprendre, selon toute vraisemblance, comme les habitants chrétiens de la *Provincia Arabia*²⁵. Quoi qu'il en soit, c'est en 377, au moment d'achever son ouvrage magistral, l'auteur a insérée cette « lettre » telle quelle, mais avec une brève introduction et une brève conclusion, dans le *Panarion* sous le numéro 78 de son catalogue des hérésies.

Le passage principal qui doit solliciter l'attention sur le sort final de Marie se trouve en *Panarion* 78, 10, 11–12, 4 :

L'Evangile dit : *Et à partir de ce jour, le disciple prit Marie chez lui* (Jn 19, 27). Si elle avait eu un mari, si elle avait eu une maison et des enfants, elle se serait retirée chez elle, et non chez un étranger. Mais il ne faut pas que certains tournent cela à leur perte, et paraissent en prendre prétexte, sous l'instigation d'une pensée perverse, pour se donner pour compagne des *agapètes* (des *subintroductae*). Le cas de Marie a été réglé par une sage disposition divine, et il faut le considérer comme faisant exception à la conduite commune, qui s'impose à qui veut vivre selon Dieu. Du reste, après que la recommandation de Jésus eut été accomplie, et que Jean l'eut prise chez lui, elle ne resta plus auprès de lui. Et s'il paraît à certains que nous faisons erreur, qu'ils fouillent les Ecritures. **Ils n'y trouveront ni la mort de Marie, ni si elle est morte, ni si elle n'est pas morte; ni si elle a été ensevelie, ni si elle n'a pas été ensevelie.** Jean entreprit bien un voyage en Asie, mais il ne dit nulle part qu'il emmena avec lui la Sainte Vierge. L'Ecriture a gardé un silence complet, à cause de la grandeur du prodige, pour ne pas frapper d'un étonnement excessif l'esprit des hommes. **Pour moi, je n'ose parler, je le garde en ma pensée, et je me tais.** Peut-être même avons-nous trouvé quelque part des traces de cette sainte et bienheureuse, comme quoi il est impossible de découvrir qu'elle est morte. D'une part, en effet, Siméon dit d'elle : *Et toi-même, un glaive transpercera ton âme, afin que soient dévoilées les*

²⁵ Au sujet de cette lettre, voir C. RIGGI, « *op. cit.* », dans S. FELICI (ED.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (Età post-nicena)*, Rome, 1991, p. 89–107, spécialement p. 98–100 pour la question traitée ici.

pensées cachées dans le cœur d'un grand nombre (Lc 2, 35). D'autre part, l'Apocalypse de Jean dit que le dragon se précipita sur la femme qui avait engendré l'enfant mâle, et que les ailes de l'aigle furent données à la femme, et elle fut enlevée dans le désert, afin que le dragon ne pût la saisir (Ap 12, 13-14). Il est possible que cela se soit accompli en Marie. Je n'affirme pas cependant cela d'une manière absolue, et **je ne dis pas qu'elle demeura immortelle; mais je ne décide pas non plus qu'elle est morte**. L'Écriture, en effet, s'est élevée au-dessus de l'esprit humain, et a laissé ce point dans l'incertitude, par révérence pour cette Vierge incomparable, pour couper court à toute pensée basse et charnelle à son sujet. **Est-elle morte? Nous l'ignorons**. En tout cas, si elle a été ensevelie, elle n'a jamais eu commerce avec un homme. Loin de nous ce blasphème! Et qui voudra se faire un nom dans le domaine de l'insanité, en lançant contre elle un soupçon calomnieux, et, ouvrant la bouche, remuant la langue et desserrant les lèvres, exprimer à son sujet une pensée perverse? Qui voudra, au lieu de louer, de glorifier et de vénérer la Sainte Vierge et son corps digne de tout honneur, vomir contre elle de grossières injures?

Ce long passage est curieux à plus d'un titre, d'autant que dans la suite de l'argumentation contre les antidicomarianites, il constitue proprement une digression. Il permet toutefois de rendre compte, à l'époque d'Epiphane de Salamine, des connaissances à propos du sort final de Marie.

Epiphane se réfère à l'Écriture en soulignant que celle-ci a gardé le silence complet «à cause de la grandeur du prodige» (διὰ τὸ ὑπερβάλλον τοῦ θαύματος). Aucune précision n'est donnée à propos de ce prodige qui semble être ignoré par l'auteur qui signale pourtant plusieurs conjectures à partir de l'Écriture, même si aucune ne lui paraît assez claire pour fonder une affirmation sans détour.

Il y est cependant clairement affirmé que Marie n'a jamais accompagné Jean en Asie et qu'elle n'y est pas morte, sans toutefois faire référence à Ephèse.

Finalement, de ce texte, il ressort qu'Epiphane semble être dans l'incertitude la plus complète quant au sort final de Marie: c'est probablement pour cette raison qu'il préfère garder le silence et conserver pour lui ses pensées sur ce point.

C'est ce que l'évêque de Salamine redit à la fin de sa longue lettre contre les antidicomarianites dans un autre passage consacré, chose inattendue, à réfuter une erreur tout opposée. Il s'agit de celle d'une confrérie de femmes «arabes» qu'Epiphane appelle les collyridiennes dont il a déjà été question ici. L'évêque de Salamine découvre dans leur dévotion une grave erreur et, en attendant de les ranger au nombre des

sectes hérétiques au chapitre suivant de son ouvrage, il les prend déjà vivement à partie dans la lettre contre les antidicomarianites. Selon lui, en agissant comme elles font, les collyridiennes ont l'air de faire de Marie une déesse, à laquelle elles offrent une sorte de sacrifice. Il reconnaît que ces femmes sont en partie excusées par leur simplicité, mais considère que leur dévotion est fâcheuse car Marie n'est nullement comparable à une divinité et, quelle que soit l'excellence de sa dignité et de sa vertu, on ne doit pas lui offrir de sacrifice.

Après cette digression, Epiphane revient ce qu'il a déjà dit sur le sort final de Marie, et il livre en ces termes sa pensée bien arrêtée sur ce sujet en *Panarion* 78, 23, 9 :

Si la Sainte Vierge est morte et a été ensevelie, sa dormition (ἡ κοίμησις) a été entourée d'honneur; la mort (ἡ τελευτή) l'a trouvée pure et sa couronne a été celle de la virginité. **Si elle a été tuée**, suivant ce qui est écrit: *Et un glaive transpercera ton âme* (Lc 2, 35), elle brille parmi les martyrs, et son corps très saint est proclamé bienheureux (ou: est objet de vénération); par elle, en effet, la lumière s'est levée sur le monde. **Ou bien elle est restée en vie**; car à Dieu rien n'est impossible et il peut faire tout ce qu'il veut. **En fait personne ne sait quelle a été sa fin** ».

Telle est la conclusion à laquelle s'est arrêté l'évêque de Salamine: il n'y a, ni dans l'Écriture ni dans la Tradition de l'Église, de donnée certaine sur la manière dont Marie a quitté cette terre. Personne ne sait qu'elle a été sa fin. Est-elle morte? A-t-elle été tuée comme une martyre? Est-elle restée immortelle? A-t-elle été ensevelie? N'a-t-elle pas été ensevelie? Aucune de ces hypothèses n'est à exclure mais aucune ne s'appuie sur un fondement assez solide pour s'imposer à la croyance.

Autrement dit, Epiphane indique l'ignorance où l'on est en son temps des derniers moments de Marie ici-bas: « En fait personne ne sait quelle a été sa fin ». Pourtant, il émet trois hypothèses qu'il regarde comme plausibles mais sans plus de précision: sa dormition, son martyre ou son immortalité — il se défend d'en affirmer aucune, faute d'indication certaine.

L'idée du martyre de Marie n'est pas tellement invraisemblable si l'on pense à certaines œuvres apocryphes qui ont systématiquement attribué aux apôtres la palme du martyre. C'est pourquoi, on peut à la limite situer dans ce cadre une tradition qui circule dans tous les écrits sur la dormition et l'assomption de Marie: il s'agit du thème de la haine des juifs qui, lors de ses obsèques, veulent attenter à son corps en

le profanant²⁶. D'ailleurs, Epiphane reconnaît que cette opinion pourrait trouver un sérieux argument dans la prophétie de Siméon qu'il cite: « Et un glaive transpercera ton âme » (Lc 2, 35).

En revanche, l'évêque de Salamine semble bien plus réservé à propos de l'idée de l'immortalité de Marie fondée sur la figure de la femme qui s'enfuit au désert (Ap 12, 6): c'est sans doute à cause des collyridiennes qui pratiquent un culte quasi divin à l'égard de Marie, tendant à la considérer comme une déesse — l'immortalité attribuant de manière conséquente à la Vierge la forme d'un personnage céleste.

Les auteurs qui se sont penchés sur le témoignage d'Epiphane relatif au sort final de Marie ont soit minimisé soit maximalisé son intérêt.

M. Jugie en 1926 et en 1944²⁷, et dans une certaine mesure à F. Cavallera, ont présenté et analysé avec soin ce témoignage dont l'importance est capitale, tant pour l'historien que pour le théologien. En effet, le témoignage d'Epiphane, habitant la Palestine et connaissant Jérusalem, est fondamental car il révèle clairement l'état de la question à son époque (seconde moitié du IV^e siècle): à savoir l'absence d'une tradition assurée sur le sort final de Marie.

Entre 1926 et 1944, M. Jugie, sous la critique sévère mais justifiée de F. Cavallera²⁸, a nuancé sa pensée: on peut dire, observe-t-il, qu'Epiphane « s'est posé et a posé le problème de l'Assomption » et « s'il ne l'a pas résolu, il a laissé entrevoir des solutions possibles »²⁹. Toutefois, il s'est refusé à négliger ce témoignage sur le sort final de Marie qu'il considère en faveur de la doctrine de l'assomption d'autant que pour lui il est corroboré par celui d'une homélie sur la fête de l'Hypapante attribué à un certain prêtre Timothée de Jérusalem (CPG 7405) où est affirmée l'immortalité de Marie, montrant que son assomption a été corporelle — une pièce qu'il date de la fin du IV^e siècle³⁰. B. Capelle, dans une étude remarquable, a montré que cette homélie peut diffi-

²⁶ A propos de cette tradition, voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 269–70, n. 97.

²⁷ M. JUGIE, « La mort et l'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles », dans *Echos d'Orient* 29 (1926), p. 138–143 et M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale*, Vatican, 1944, p. 77–81: ce texte diffère de celui précédemment publié.

²⁸ F. CAVALLERA, « À propos d'une enquête patristique sur l'assomption », dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* 27 (1926), p. 110–113.

²⁹ M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 80.

³⁰ M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 70–76.

lement être antérieure aux VI^e–VIII^e siècles³¹ — ce qui ne peut qu'affaiblir quelque peu la position de M. Jugie.

Outre cette position, il convient de présenter succinctement l'opinion de trois autres théologiens qui se sont opposés sur cette question et de montrer combien le témoignage « tardif » d'Epiphane dérange, notamment à cause de l'ignorance que manifeste un écrivain généralement bien informé.

Pour G. Jouassard³², Epiphane a été prêt à consigner n'importe quoi au sujet de la Vierge. Il aurait beaucoup cherché, et s'il n'a rien retenu c'est parce qu'il n'a rien repéré: de ce fait, les œuvres apocryphes sur le sort final de Marie ne sauraient être antérieures au témoignage de l'évêque de Salamine. Ce même critique se demande même si ces œuvres apocryphes ne trouveraient pas leur principe chez Epiphane, en ce sens que, « lui n'ayant rien trouvé, et l'ayant dit en toute candeur, on se serait mis à vouloir trouver, donc à inventer ». Il conclut que « le témoignage d'Epiphane... paraît à lui seul décisif pour établir que l'histoire ne parviendra jamais à dire quelque chose de valable touchant les *novissima* de la Sainte Vierge ». En réalité, cette étude ne repose pas sur une démonstration solide: les textes ne sont pas cités et les éléments énoncés ne résistent pas à l'analyse — raisons pour lesquelles, elle ne convainc pas.

Pour E. Cothenet³³, la fameuse affirmation d'Epiphane, « Personne ne sait qu'elle a été sa fin », ne doit pas être isolée de son contexte car ce sont les besoins de la controverse contre les collyridiennes, qui rendent à Marie des honneurs quasi divins, qui ont obligé l'évêque de Salamine à une grande retenue. E. Cothenet cite les réflexions de C. Ceccheli³⁴: Epiphane nie l'existence d'une tradition officielle, faisant autorité, mais il ne nie pas nécessairement celle d'une tradition extra-canonique, jugée suspecte à cause du caractère peu orthodoxe de certains de ses représentants (les collyridiennes par exemple). La position d'E. Cothenet a été fortement contestée par G. Jouassard³⁵,

³¹ B. CAPELLE, « Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem », dans *Ephemerides Liturgicae* 63 (1949), p. 5–26.

³² G. JOUASSARD, « Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV^e siècle: saint Epiphane et saint Ambroise », dans *Gregorianum* 42 (1961), p. 5–36, spécialement p. 12–14.

³³ E. COTHENET, « Marie dans les Apocryphes », dans H. DU MANOIR (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, VI, Paris, 1961, p. 71–156, spécialement p. 144.

³⁴ C. CECCHELI, *Mater Christi*, III, Rome, 1954, p. 111.

³⁵ G. JOUASSARD, dans *Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon*, 1961, p. 62.

qui lui a objecté l'absence d'influence des œuvres apocryphes dans les déclarations d'Epiphane sur le sort final de Marie. De fait, E. Cothenet n'examine pas cette question, il l'effleure en passant, afin de pouvoir faire remonter les œuvres apocryphes relatifs au sort final de Marie au III^e siècle. Il est exact cependant que le témoignage de l'évêque de Salamine doit être remis dans son contexte: la controverse avec les collyridiennes l'a-t-elle obligé à ignorer tout du sort final de Marie ? C'est peu probable: Epiphane n'a pas l'habitude d'éluder les informations, mais plutôt de les combattre. C'est pourquoi, la position de E. Cothenet est un peu « courte »: le texte d'Epiphane en la matière mérite et demande plus d'attention.

J. Galot a proposé de considérer que concernant la question de la mort de Marie, à propos de laquelle il est relativement discret, l'optique essentielle d'Epiphane est celle de la preuve de la conception et de la naissance virginale de Jésus: c'est le « prodige » qui est mentionné dans son témoignage³⁶.

Plus récemment, S.J. Schoemaker est revenu sur la question mais sans apporter réellement d'éléments nouveaux par rapport à ceux évoqués déjà par M. Jugie dans son ouvrage de 1944³⁷.

En guise de conclusion sur cette question on doit se demander si le témoignage d'Epiphane n'autoriserait pas à nier l'existence, à cette époque, d'une quelconque tradition concernant la mort de Marie, d'autant qu'aucun des Pères de l'Eglise antérieurs au V^e siècle ne mentionne quoi que ce soit à ce propos.

Selon J. Galot, lorsqu'il parle de la mort de Marie, Epiphane vise une opinion accréditée chez un certain nombre de ses contemporains³⁸. S'il répudie cette version des faits c'est uniquement pour des raisons doctrinales: en effet, à ses yeux, la mort, élément naturel, pourrait susciter des soupçons concernant la virginité de Marie. C'est pourquoi, il fonde son attitude de réserve et d'ignorance en prétendant s'en tenir à la seule Ecriture. Il ne veut pas examiner les titres qui pourraient avoir une tradition en dehors de l'Ecriture. Cependant, il laisse entendre que

³⁶ J. GALOT, « Le mystère de l'assomption », dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, VII, Paris, 1964, p. 153-237, spécialement p. 164-168.

³⁷ S.J. SHOEMAKER, *op. cit.*, Oxford, 2002, p. 11-15.

³⁸ J. GALOT, « *op. cit.* », dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, VII, Paris, 1964, p. 164-168.

d'autres croient à cette tradition en niant que Marie soit demeurée avec Jean, il prévoit que certains vont l'accuser d'erreur.

Pour J. Galot, le témoignage d'Epiphane implique la présence antérieure d'une tradition, voire d'un récit, qui concerne les dernières années de Marie, racontant sa mort et assurant notamment que l'apôtre Jean a été présent à ses derniers moments. D'ailleurs, les éventualités que l'évêque de Salamine énumère à ce propos montrent que la question de la fin de Marie a été posée antérieurement et que plusieurs réponses y ont été données, à savoir : la dormition, le martyre ou l'immortalité. Ainsi, tout en manifestant des hésitations personnelles, le témoignage d'Epiphane confirme que des traditions relatives au sort final de Marie ont circulé bien avant le V^e ou le VI^e siècle — époque de l'émergence des récits connus sur la dormition et l'assomption.

J. Galot estime que vers le milieu du IV^e siècle, l'un ou l'autre de ces récits est déjà bien connu et regardé par certains comme vérité historique puisqu'en s'en écartant l'évêque de Salamine s'expose à être accusé d'erreur. Cette constatation s'accorde, affirme ce même critique, avec l'estimation que les premières *dormitionis* sont apparues au III^e siècle, et qu'à partir des déclarations d'Epiphane on ne peut plus dénier toute valeur « historique » à la tradition sur la mort de Marie exprimée dans ces textes.

Rien dans la documentation ne confirme dans le détail les hypothèses avancées par J. Galot. Il reste cependant que le témoignage d'Epiphane en la matière autorise à penser l'existence à son époque d'une tradition relative au sort final de Marie mais ses réserves pourraient la renvoyer dans des milieux considérés comme hérétiques qui sont difficiles à définir avec précision si ce n'est qu'ils semblent relever d'une tendance à la divinisation de Jésus et de Marie considérant leur humanité comme apparente — laquelle se trouve attestée, bien plus tardivement, dans certains textes sur la dormition et l'assomption comme par exemple le *Sermon sur l'assomption de la Vierge* attribué à Théodose d'Alexandrie (CANT 135 = BHG 671 = CPG 7153) datant du VI^e siècle³⁹, dans lequel est défendue l'idée de la résurrection et de l'assomption mais à condition qu'on n'élude pas le fait de sa mort et de la corruptibilité de son corps⁴⁰.

³⁹ Voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 202–205 (C 5).

⁴⁰ Voir S.C. MIMOUNI, « Genèse et évolution des traditions anciennes sur le sort final de Marie. Étude de la tradition littéraire copte », dans *Marianum* 62 (1991), p. 69–143, spécialement p. 119–122.

Au regard de la documentation disponible, on peut estimer que la tradition sur le sort final de Marie a eu une origine « hérétique » avant d'être récupérée et déployée, à partir de 451, dans des milieux plutôt monophysites que chalcédoniens — la distinction, sur ce point précis, entre les uns et les autres n'étant pas si tranchée qu'on le dit souvent⁴¹. De ce fait, il paraît difficile de vouloir faire remonter cette tradition au II^e siècle comme le soutient encore E. Cothenet⁴², d'autant qu'en l'occurrence il se fonde (1) sur une vague notion de « piété populaire », sans doute peu répandue à cette époque, et (2) sur la déconnexion des textes du milieu liturgique, lequel est pourtant leur creuset initial⁴³.

⁴¹ Voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, spécialement p. 659–674, où l'on montre que documentation littéraire et documentation topologique sont inséparables, surtout quand les secondes aident tant soit peu à la datation des premières.

⁴² E. COTHENET, « Traditions bibliques et apocalyptiques dans les récits anciens de la Dormition », dans *Marie dans les récits apocryphes chrétiens*, I, Paris, 2004, p. 155–175 (*Etudes Mariales. Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales*).

⁴³ Voir depuis, S.J. SHOEMAKER, « Epiphanius of Salamis, the Kollyridians, and the Early Dormition Narratives: The Cult of the Virgin in the Fourth Century », dans *Journal of Early Christian Studies* 16 (2008), p. 371–401.

XII.

LA FIGURE DE MARIE AU MOYEN AGE : MÈRE ET EPOUSE DU CHRIST. QUELQUES RÉFLEXIONS*

Après un inventaire des diverses problématiques autour de la figure de Marie en tant que Mère et Epouse du Christ et un aperçu des sources sur les typologies « Marie-Mère » et « Marie-Epouse » du Christ jusqu'aux XII^e-XIII^e siècles, on se demandera pourquoi et comment est-on passé, aux XI^e-XII^e siècles, de la notion de « Mater Christi » à celle de « Sponsa christi »¹.

Les premiers chrétiens ont fort rapidement identifié — de manière typologique — d'abord Jésus à Adam, puis Marie à Eve — considérée alors comme « Nouvelle Eve », un thème qui apparaît d'abord chez Justin de Néapolis (*Dialogue avec Tryphon*) et ensuite chez Irénée de Lyon (*Contre les Hérésies* III, 22, 4; voir aussi V, 19, 1), avant d'être repris par de nombreux auteurs².

Pourtant, il a fallu attendre plus d'un millénaire pour voir réunir les typologies Jésus/Adam et Marie/Eve, faisant ainsi de la Vierge l'épouse du Christ.

Comment en est-on arrivé à ce paradoxe extraordinaire par lequel on s'est autorisé à voir dans la Mère de Dieu l'épouse du Fils de Dieu?

La question de la « Figure de Marie au Moyen Age », même en se restreignant aux titres « Mère du Christ » et « Epouse du Christ » est immense : d'ailleurs aussi immense que fondamentale, du moins si l'on

* Déjà publié dans S. BOESCH-GAJANO – E. PACE (ED.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia, 2007, p. 167–182.

¹ Cette contribution a été présentée une première fois le 8 décembre 1994 dans le cadre d'une session de l'Ecole nationale de la magistrature à l'invitation de Pierre Legendre et une deuxième fois le 20 septembre 1996 dans le cadre des Ateliers Cluniens à l'invitation de Dominique Iogna-Prat.

² Voir E. DRUWÉ, « La médiation universelle de Marie », dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, I, Paris, 1949, p. 417–572, spécialement p. 460–517; M.J. NICOLAS, « La doctrine mariale de la théologie chrétienne de la femme », dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, VII, Paris, 1964, p. 341–362, spécialement p. 350–356.

souhaite comprendre la mentalité médiévale, celle évidemment de ses élites intellectuelles qui se caractérisent — à de rares exceptions près, en tout cas pour la période prise en compte — par leur état clérical³.

C'est pourquoi, cette contribution se limite, en grande partie, à un inventaire des diverses problématiques autour de la Figure de Marie en tant que Mère et Epouse du Christ, et à un aperçu des sources sur les typologies Marie-Mère du Christ et Marie-Epouse du Christ⁴.

Les limites spatiales et temporelles sont l'Occident latin des VIII^e–IX^e siècles aux XII^e–XIII^e siècles : c'est une époque fondamentale pour la diffusion de la dévotion et de la théologie mariales.

Les sources de cette question relèvent habituellement de la documentation théologique. Mais lorsqu'on prend la peine et le temps de les parcourir, on est très vite gagné par l'impression que la théologie n'est qu'un prétexte, une sorte de justification, permettant d'établir, en fait, une idéologie politique — celle, par exemple, de la conception de la souveraineté monarchique ou impériale. C'est pourquoi, avec raison, mais parfois avec abus, on parle en de tels cas de « théologie politique » — on devrait aussi parler d'ailleurs, et selon les mêmes principes, de théologie juridique, surtout au moins à partir des XIV^e–XV^e siècles, notamment dans le Royaume de France. Car ce qui est au cœur de ces affaires c'est, en réalité, en termes modernes, la source du droit, autrement dit la filiation du pouvoir dans ses fondements les plus profonds — en bref et en clair, au nom de quoi, ou plutôt au nom de qui, le pouvoir est-il établi en ce monde terrestre à une époque où le peuple n'est pas censé tenir le rôle qu'on lui prête aujourd'hui ? Nul étonnement que la réponse — ou plutôt les réponses, car elles ont été multiples et diverses — provienne des milieux cléricaux, comment aurait-il

³ Pour toute introduction à la question mariale au Moyen Age, voir D. IOGNA-PRAT–E. PALAZZO–D. RUSSO (ED.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, 1996.

Voir aussi, dans une toute autre perspective, L. BOUYER, *Le trône de la sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, Paris, 1957.

La meilleure présentation de la polysémie mariale au Moyen Age est celle de K. SCHREINER, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, Munich, 1994.

Voir maintenant les importantes remarques de D. CERBELEAUD, « Le transfert sur Marie de traits propres aux hypostases trinitaires », dans *Marie un parcours dogmatique*, Paris, 2004, p. 128–132.

⁴ Malheureusement, pour des raisons techniques, il n'a pas été possible de consulter la contribution de T. COLETTI, « The Paradox of Mary's Body », dans L. LOMPERIS–S. STANBURY (ED.), *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature*, Philadelphie/Pennsylvanie, 1993, p. 65–95.

pu en être autrement à une époque où l'Eglise se considère — et l'est d'ailleurs souvent de fait — comme l'unique régulateur social?

En Angleterre par ailleurs, ces questions paraissent se poser différemment: on peut alors plus parler de théologie politique que de théologie juridique, surtout à partir des XV^e-XVI^e siècles.

Le personnage du Christ — dans ses dimensions humaine et divine — a été au centre de la théologie politique, cela est bien connu⁵. Ce qui l'est moins, c'est que le personnage de la Vierge s'est trouvé également au centre des conceptions théologico-politiques du Moyen Age — fait malheureusement trop souvent négligé des chercheurs: il est, par exemple, regrettable que dans les importants travaux d'Ernst Kantorowicz, le paramètre marial, si l'on peut dire, tienne si peu de place, pourtant le Droit Canon fait de fréquentes références à la Vierge Marie pour illustrer des conditions juridiques précises. Cela étant, il n'est peut-être pas inutile de souligner que les problématiques autour de l'utilisation des représentations du Christ et de la Vierge — les autorités de référence à cette époque — dans des théories à visée théologico-politique se sont posées en des termes radicalement différents. Si la figure du Christ est utilisée dans le cadre de certaines conceptualisations du pouvoir, monarchique ou impérial, la figure de la Vierge, en revanche, devient l'enjeu de tout autres conceptualisations du pouvoir, monastique ou épiscopal, voire — et surtout — pontifical.

Il n'est pas rare, d'ailleurs, que les multiples développements du culte marial ne soient que le produit de situations conflictuelles. Dans les périodes de crises doctrinales aiguës, en effet, on recourt parfois — voire souvent ou toujours, du moins à partir d'une certaine époque — au personnage de la Vierge, surtout si le personnage du Christ — de par sa ou ses natures controversées — devient l'enjeu d'un conflit. On peut même, de ce fait, en retirer une règle fondamentale, qui paraît pouvoir s'appliquer à de nombreuses situations conflictuelles: dès que la figure du Christ est contestée d'une manière ou d'une autre — à savoir, minorée ou majorée — la figure de la Vierge est mise en avant afin de réguler une situation conflictuelle ainsi créée. La validité de cette règle — tant en Orient grec qu'en Occident latin —, se trouve confortée

⁵ A ce sujet, on ne peut que renvoyer à l'ouvrage magistral de E. KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, Paris, 1989 (l'édition anglaise date de 1957), dont la lecture doit absolument être précédée par celle de E. KANTOROWICZ, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, 1984 (recueil de quatre articles parus entre 1948 et 1961).

aussi bien dans les manifestations liturgiques que dans les manifestations artistiques relatives au Christ et à la Vierge.

A titre d'exemple, mentionnons que la résurgence du culte marial aux XI^e-XII^e siècles provient de la crise du XI^e siècle au cours de laquelle les manifestations hérétiques — notamment l'hérésie cathare (mais ce n'est nullement la seule) dans le Nord de l'Italie et dans le Midi de la France — semblent vouloir exprimer la tendance à un retour aux représentations évangéliques au sujet de Jésus et à ne considérer Marie que comme une simple *élue terrestre*, contrairement à ce qui a été le cas aux IX^e-X^e siècles consécutivement à la victoire des iconodoules — c'est-à-dire les adorateurs des images — en Orient. A partir du XI^e siècle, dans les représentations artistiques, le Christ en Majesté est de plus en plus remplacé par la Vierge en Majesté.

En d'autres termes, le culte marial repose sur une dialectique fort classique dans le christianisme, celle qui tend à majorer ou à minorer l'humanité ou la divinité du Christ. Dans un cas comme dans l'autre, et par un effet de réciprocité plus ou moins compréhensible, le culte porté à la Vierge se trouve minoré ou majoré afin de compléter — ou de suppléer — le culte voué au Christ.

Aux côtés du culte de la Vierge, le culte de la Croix joue un rôle similaire: il devient même un substitut de certaines dévotions christologiques.

Enfin, avant d'entrer dans la matière, il n'est pas inutile de rappeler les propos de Georges Rupalio: «La lente élaboration du personnage multiforme de la Vierge, ou plutôt l'histoire de la configuration de ses fonctions, est faite d'interactions entre idéaux religieux et séculiers, plus subtilement entre présent médiéval et antiquité classique, enfin entre les positions masculines et féminines au sein des sociétés considérées» — ce qui le conduit à considérer que «La Vierge représente ainsi un *système de valeurs* en perpétuel réaménagement»⁶.

⁶ Voir G. RUPALIO, «La Vierge comme *système de valeurs*», dans D. IOGNAPRAT-E. PALAZZO-D. RUSSO (Ed.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, 1996, p. 5.

I. INVENTAIRE DES DIVERSES PROBLÉMATIQUES AUTOUR DE LA FIGURE DE MARIE EN TANT QUE MÈRE ET EPOUSE DU CHRIST

Au Moyen Age, les titres de Mère du Christ et d'Epouse du Christ — qu'on doit formellement distinguer, du moins pour la période dont on s'occupe ici — sont étroitement liés à la typologie Marie-Eglise.

Dans un domaine aussi vaste que celui des doctrines mariales, il est opportun de sérier le travail, en délimitant, autant que faire se peut, les grandes typologies, et surtout les différents titres intéressant un sujet donné. Dans les représentations mariales anciennes et médiévales que l'on désigne en théologie sous le terme de *mariologie*, et que l'on utilise ici parfois pour faire court mais dans un tout autre esprit qu'en théologie, les typologies et les titres sont tellement nombreux — les unes et les autres se croisant d'un point de vue aussi bien diachronique que synchronique — qu'un tel exercice est fondamental si l'on envisage de survoler une typologie donnée.

En théologie chrétienne, historique comme spéculative, tout point de départ est soit l'Ecriture, soit la Tradition, soit même l'une et l'autre à la fois. Un tel point de départ peut être direct, il peut être aussi indirect.

Le point de départ scripturaire, au demeurant très indirect, des titres de Mère du Christ et d'Epouse du Christ à travers la typologie Marie-Eglise⁷, se trouve dans l'Epître aux Ephésiens, que la tradition attribue à Paul de Tarse mais qui pourrait tout aussi bien être d'un de ses secrétaires ou disciples, voire tout simplement d'un courant de pensée se réclamant de lui.

En Ephésiens 5, 21–32, un texte qui en tout état de cause ne saurait être postérieur au I^{er} siècle de notre ère, on peut lire :

Vous qui craignez le Christ, soumettez-vous les uns aux autres ; femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur. Car le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Eglise, lui le Sauveur de son corps. Mais, comme l'Eglise est soumise au Christ, que les femmes soient soumises en tout à leurs maris. Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle ; il a voulu ainsi la rendre sainte en la purifiant avec l'eau qui lave, et cela par la Parole ; il a voulu se la présenter à lui-même, splendide, sans tache ni ride, ni aucun défaut ; il a voulu son Eglise sainte et irréprochable. C'est ainsi que

⁷ Voir G. PHILIPS, « Marie et l'Eglise », dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, VII, Paris, 1964, p. 363–419.

son mari doit aimer sa femme, comme son propre corps. Celui qui aime sa femme, s'aime lui-même. Jamais personne n'a pris sa propre chair en aversion ; au contraire, on la nourrit, on l'entoure d'attention comme le Christ fait pour son Eglise ; ne sommes-nous pas les membres de son corps ? C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne seront qu'une seule chair. Ce mystère est grand : moi, je déclare qu'il concerne le Christ et son Eglise.

Rappelons que ce long passage est un des textes fondateurs du mariage chrétien, qu'on récite parfois encore lors des célébrations nuptiales, mais fort rarement de peur peut-être de faire fuir les futures épouses et aussi les futurs époux — du moins si l'on est attentif à sa lecture. D'ailleurs, à la suite de Luther, les Allemands ont appelé cette fameuse péricope *Haustafeln*, les « tables domestiques », on dirait aujourd'hui le « code familial ».

Par conséquent, dans ce passage, la relation conjugale et familiale est fondée sur la relation Christ-Eglise, qu'elle éclaire à son tour. Il en est de même pour la relation Marie-Eglise qui est fondée sur la relation Christ-Eglise, sur laquelle elle s'appuie à son tour.

Comment ne pas le constater : le fondement scripturaire de la typologie Marie-Eglise est fort lointain, il paraît même autorisé de dire qu'il se trouve fort contourné car reposant elle-même sur la typologie Christ-Eglise — autrement dit, mais en termes de filiation, on est passé du Fils à l'Eglise et de l'Eglise à la Mère.

Les Pères de l'Eglise vont décliner sous divers modes les thèmes de la maternité virginale et de la paternité divine⁸. La symétrie entre le rôle de Marie et celui de Dieu le Père dans la venue au monde de Dieu le Fils trouve son expression achevée et canonique dans la formule du Concile de Chalcédoine (451) :

Suivant donc les saints Pères, nous enseignons tous unanimement que nous confessons un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché (voir He 4, 15), avec les siècles engendré du Père selon la divinité, et aux

⁸ Voir B. AMATA, « La maternità verginale di Maria riflesso della paternità di Dio, negli antichi autori cristiani », dans *Marianum* 61 (1999), p. 51-82.

derniers jours le même (engendré) pour nous et pour notre salut de la Vierge Marie, Mère de Dieu selon l'humanité...⁹.

Une formule dont la première expression remonte à Ignace d'Antioche qui, au début du II^e siècle, évoque déjà Jésus-Christ « [né] de Marie et [né] de Dieu » (*Lettre aux Ephésiens* 7, 2).

Il existe beaucoup d'analogies entre la configuration mariale et la formation de la *societas christiana*, à commencer par le fait que toutes deux sont à entendre au pluriel : le personnage de la Vierge Marie est multiple, dans le temps comme dans l'espace, à l'égal de la notion de chrétienté.

La figure de Marie a joué un rôle fondamental dans la prise de contrôle progressive des clercs à tous les niveaux de la société médiévale, du moins à partir de la fin du IX^e siècle¹⁰ : ainsi le personnage marial est reformulé dans tous ses aspects selon une interprétation dominante qui accorde la plus large place à une figure de gloire militaire, celle de la « femme forte », et qui aménage une interaction constante entre le temporel et le spirituel — de la sorte, on fait occuper à Marie le sommet d'une hiérarchie politique et religieuse tout empreinte du Pseudo-Denys, lui faisant rejoindre sur cette trajectoire le personnage de l'Eglise avec lequel elle va coexister en parallèle.

Aborder la figure de Marie en tant que *Mater Christi* et *Sponsa Christi* ou *Sponsa Verbi*, c'est donc tout d'abord traiter de la typologie *Ecclesia Maria*. Ces titres de *Mater Christi* et de *Sponsa Christi* — on ne s'occupe pas ici du titre de *Figlia Christi* mais il convient de savoir qu'il existe — sont apparus successivement dans le sillage des spéculations théologiques autour de la typologie *Ecclesia Maria* : ils en sont donc les émanations directes de la réflexion de leur temps¹¹.

⁹ Traduction de G. ALBERIGO (Ed.), *Les conciles œcuméniques*, II.1. *Les décrets, Nicée I à Latran V*, Paris, 1994, p. 199.

¹⁰ Voir J.F. LEMARIGNIER, « Le sacerdoce et la société chrétienne de la fin du IX^e au milieu du XII^e siècle », dans A.M. HENRY (Ed.), *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1954, p. 133–152.

¹¹ Voir A. MÜLLER, *Ecclesia — Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Fribourg/Suisse, 1955 ; H. COATHALEM, *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle*, Rome, 1954.

Voir aussi L. MAYER, « Mater et Filia », dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 7 (1927), p. 60–82, où l'on trouve présentée et discutée toute la documentation sur le concept « Marie Mère et Fille du Christ ».

Outre les titres de *Sponsa* et de *Mater*, il convient encore de signaler celui de *Virgo*. D'autant que ce dernier permet, en effet, de passer de *Sponsa* à *Mater* à travers les typologies *Sponsa Virgo* et *Mater Virgo* — on reviendra sur ce point important un peu plus loin.

C'est également toucher la question de la typologie de *Marie Nouvelle Eve* qu'on considère parfois — à juste titre d'ailleurs — comme à l'origine des spéculations sur l'*Ecclesia Maria*.

D'une certaine manière aussi, la typologie Marie-Eglise entretient d'étroits rapports avec le thème de la Royauté de la Vierge, qui lui-même est à mettre en relation avec celui de la Royauté du Christ. Une telle analogie se rencontre abondamment — relevons-le encore une fois — dans les représentations artistiques du Christ en Majesté et de la Vierge en Majesté.

Autant de dossiers, emboîtés les uns dans les autres, dont on ne peut qu'en tracer les contours à partir d'un survol rapide des sources occidentales et latines.

En bonne méthode, il faudrait reprendre chacun de ces dossiers, au moins huit ont été dénombrés, pour lesquels des études préliminaires existent cependant, et revoir chaque pièce en fonction d'une problématique donnée: leur insertion, par exemple, dans la théologie politique de leur époque.

Observons seulement, avec D. Cerbeleaud, que le discours marial se constitue, de manière progressive, «par un procédé de transfert de traits propres aux trois personnes de la Trinité» qui souligne que «la parenté entre Marie et chacune des trois hypostases trinitaires apparaît elle-même triple: de l'ordre de la *connivence* dans le cas de l'esprit saint, de l'*échange amoureux* dans celui du Fils, et de la *symétrie de fonctions* dans celui du Père» et ajoute «nonobstant ces nuances, la piété chrétienne aura toujours tendance à hisser Marie dans une position privilégiée vis-à-vis de la Trinité divine»¹².

II. APERÇU DES SOURCES SUR LES TYPOLOGIES MARIE-MÈRE ET MARIE-EPOUSE DU CHRIST JUSQU'AUX XII^E-XIII^E SIÈCLES

En cette matière, comme en toute autre, il importe à l'historien — comme d'ailleurs au théologien — de remonter aux sources. Il lui faut

¹² D. CERBELEAUD, «*op. cit.*», dans *Marie un parcours dogmatique*, Paris, 2004, p. 128 et p. 131.

patiemment recueillir les données et, dans la mesure où le permettent les documents, s'efforcer d'en suivre le développement au cours des âges. A cette condition, il ne risquera pas de céder à la fantaisie ou à l'arbitraire en dehors du réel¹³.

C'est Ambroise de Milan, dans le dernier quart du IV^e siècle, qui, le premier, semble poser le principe de la comparaison entre la Vierge et l'Eglise — de laquelle dépendent les thématiques Marie-Mère du Christ et Marie-Epouse du Christ.

Mais la typologie Marie-Eglise, exclusivement occidentale, ne prend vigueur qu'à partir de Bède le Vénérable et surtout des théologiens de l'époque de Charlemagne, pour trouver ensuite une amplification considérable dans la littérature monastique du XII^e siècle.

Pour l'Orient, une exception est à relever, du moins si l'authenticité d'un passage spécifique le confirme. Ephrem de Nisibe, un auteur syrien du IV^e siècle, dans une ardeur poétique qui pourrait bien le caractériser, semble donner à l'Eglise le nom même de Marie, et expliquer que l'une et l'autre sont l'épouse, la mère, par leur régénération, la fille du Christ. Ce lyrisme, si l'on peut dire, est d'une interprétation délicate, mais la typologie Marie-Eglise est, dans ce passage, nettement affirmée¹⁴.

Selon Ambroise, la Nouvelle Eve est l'Eglise, née du côté du Christ endormi sur la Croix et devenue mère des vivants. Elle est vierge sans tache ni ride parce qu'elle fuit l'adultère qui viole la vérité de la foi et de la sagesse. D'un autre côté, Marie est le *type de l'Eglise* : elle aussi est vierge, tout en étant fiancée, et elle conçoit du Saint-Esprit, du même esprit qui fait naître les fidèles des fonts baptismaux.

Dans la réflexion d'Ambroise, la typologie Marie-Eglise passe nécessairement par la typologie Eglise-Nouvelle Eve, qui elle-même provient de la typologie Marie-Nouvelle Eve.

Cette typologie Marie-Eglise paraît émerger pour la première fois, dans l'œuvre d'Ambroise, à l'occasion de la fameuse polémique contre Jovinien au sujet de la virginité de Marie *in partu* (la virginité entièrement conservée au cours de la conception de Jésus).

¹³ La bibliographie est abondante : voir G. JOUASSARD, « Marie à travers la patristique : Maternité divine, Virginité, Sainteté », dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, I, Paris, 1949, p. 69-157.

Voir aussi A. RIVERA, « *Maria sponsa verbi*, en la tradición bíblico-patristica », dans *Ephemerides Mariologicae* 9 (1959), p. 461-489.

¹⁴ Voir A. MÜLLER, *op. cit.*, Fribourg/Suisse, 1955, p. 148-153.

Rappelons que Jovinien, moine originaire de l'Italie du Nord, réagit contre la thèse d'une récompense particulière due à la virginité, insistant plutôt sur la grâce baptismale: il a contesté aussi apparemment la virginité de Marie *in partu* — outre celles d'Ambroise, il s'est attiré les foudres de Jérôme et dans une moindre mesure celles d'Augustin¹⁵.

Il fallait donc bien, selon la pensée du célèbre évêque de Milan, que la Mère du Christ ait été et soit restée vierge parce qu'elle est la figure de l'Eglise: *virgo quia est Ecclesiae typus*.

A noter qu'Augustin, plus expansif qu'Ambroise sur le mystère de l'Eglise corps du Christ, revient régulièrement, dans ce contexte, sur la Vierge Marie. Mais le sujet prédominant demeure pour lui l'Eglise et non pas la Vierge¹⁶.

En Occident latin, les aphorismes d'Ambroise et d'Augustin sur les problèmes dont il est question ici sont à rechercher principalement dans les sources homilétiques et exégétiques. Ils se retrouvent également dans les sources liturgiques, mais d'une manière secondaire car la liturgie se contente d'authentifier, à travers le culte, les résultats acquis par la réflexion des penseurs.

A ce sujet, d'ailleurs, quelques remarques hautement significatives sont nécessaires. Jusqu'au début du XII^e siècle, seule la liturgie romaine développe la typologie Marie-Eglise, alors que les liturgies mozarabe, gallicane et ambrosienne sont assez discrètes sur cette question. Et encore, faut-il préciser que cette liturgie romaine, celle antérieure à la fin du XI^e siècle, ne fournit qu'une contribution doctrinale très réduite — ce qui ne sera pas le cas par la suite.

A. Marie et l'Eglise au Moyen Age

Très traditionaliste, le Moyen Age latin n'a pu manquer, en effet, de reprendre à son compte le thème des rapports entre Marie et l'Eglise qu'Ambroise et Augustin, ses maîtres préférés, ont déjà mis en évidence. Il le fera tellement sien et il l'élaborera de façon si personnelle, que les emprunts textuels deviendront de plus en plus rares et que la pensée s'orientera vers la découverte d'horizons nouveaux¹⁷.

¹⁵ Voir Y.-M. DUVAL, *L'Affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée romaine à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Rome, 2003.

¹⁶ Voir R. DESJARDINS, «Le Christ sponsus et l'Eglise sponsa chez Saint Augustin», dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* 67 (1966), p. 243–256.

¹⁷ Voir H. BARRÉ, «Marie et l'Eglise, du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand», dans *Etudes Mariales* 9 (1951), p. 59–143; G. FRÉNAUD, «Marie et l'Eglise d'après les liturgies

Bède le Vénérable — l'auteur ecclésiastique le plus célèbre de la première moitié du VIII^e siècle — fait le lien entre les deux époques. Non content de reproduire les paroles d'Ambroise, il les condense en une formule suggestive, qui passera bien plus tard dans la Glose de l'*Évangile selon Luc: Dei Genitrix Ecclesia*. En même temps, il esquisse l'idée que les mystères de la vie de Marie ont leur réplique dans la vie de l'Eglise, qu'ils préfigurent.

Ambroise Autpert — de la seconde moitié du VIII^e siècle — reprend cette idée dans son sermon sur la Purification, mais c'est surtout dans son *Commentaire sur l'Apocalypse de Jean* qu'il présente Marie comme le *membre le plus excellent et la figure de l'Eglise* (= *excellentissimum membrum et typus ecclesiae*), s'attachant à justifier son exégèse très nuancée du chapitre XII à l'aide des règles exégétiques de Tychonius — un exégète de la seconde moitié du IV^e siècle, célèbre par son *Liber regularum*, une sorte de manuel d'exégèse et de guide pour l'interprétation des Ecritures dont la thèse fondamentale est que l'Ancien Testament est partout la figure du Nouveau Testament et qu'il faut lire l'Ancien Testament en fonction des réalités qui sont décrites dans le Nouveau Testament.

Tout en connaissant le Commentaire d'Ambroise Autpert, Paschase Radbert — un théologien du IX^e siècle — cite Augustin et défend Ambroise dans le *De partu Virginis*, pour ou contre — les avis sont partagés — l'interprétation donnée par Ratramne, son contemporain, dans le *De corpore et sanguine Domini*. La règle exégétique *de specie et genere* — c'est la règle 4 de Tychonius selon laquelle l'Esprit de Dieu passe sans transition de l'espèce au genre ou du genre à l'espèce: il importe donc de faire attention au mouvement de la pensée pour comprendre les prophéties — ouvre à Paschase Radbert l'interprétation mariale du livre biblique du *Cantique des Cantiques*, à savoir: Marie aussi est l'Epouse; en elle, est préfigurée et préparée l'Eglise qui par elle est unie à l'Epoux.

De manière générale, dans la pensée mariale de l'époque carolingienne, il convient de distinguer au moins deux veines parallèles, parfois — mais pas toujours — divergentes: celle d'Ambroise Autpert et celle de Paschase Radbert. Celle d'Autpert est considérée comme plus enrichissante que celle de Radbert: en tout cas, la première est moins

latines du VII^e au XI^e siècle», dans *Etudes Mariales* 9 (1951), p. 39–58; H. BARRÉ, «Marie et l'Eglise dans la pensée médiévale», dans *Vie spirituelle* 91 (1954), p. 124–141.

sombre que la seconde. Au XII^e siècle, on retrouvera ces deux veines dans des problématiques tout autres: les unes majorant les représentations mariales, les autres les minorant. Il y a donc croisement entre Autpert et Radbert, convergence mais aussi divergence parmi les héritiers spirituels et intellectuels de l'un et de l'autre.

D'autre part, il est important de le souligner dès à présent, qu'à partir du IX^e siècle, il convient de distinguer entre une pensée mariale «impériale» (c'est-à-dire relevant du Saint Empire romain germanique — Italie et Allemagne) et une pensée mariale «royale» (c'est-à-dire relevant du Royaume de France) — autrement dit entre une pensée mariale d'esprit «germanophone» et une pensée mariale d'esprit «francophone», même si évidemment l'une comme l'autre sont rendues en latin.

Au siècle des précurseurs de la scolastique, c'est-à-dire au XII^e siècle, époque d'intense ferveur mariale sans doute suscitée par la réflexion sur l'eucharistie, on ne peut manquer de constater une diffusion de plus en plus large des idées rencontrées jusqu'ici, sans que la maturation paraisse arriver à son terme.

La théologie savante du XIII^e siècle n'a pas entériné la théologie méditative du siècle précédent. On ne peut pas dire qu'elle ait écarté les pieuses réflexions des moines, mais elle ne les a guère intégrées dans ses traités systématiques, les trouvant probablement trop imagées pour être traduites en langage formel et en termes scolastiques. D'ailleurs, à cette époque, ni la mariologie ni l'ecclésiologie ne sont encore considérées comme des objets directs d'analyse et de synthèse dogmatique.

Avant d'aborder les titres de *Mater-Christi* et de *Sponsa-Christi*, on doit se demander quels sont les facteurs principaux qui amènent la comparaison désormais classique entre Marie et l'Eglise?

Les idées de virginité et de maternité, ou plutôt, la maternité virginale, sont à l'origine de la typologie Marie-Eglise. Appliquée à l'Eglise, l'idée de la maternité se comprend, mais celle de la virginité ne peut se comprendre que si l'on se rappelle que pour les Pères de l'Eglise, elle renvoie obligatoirement à une fidélité-obéissance inconditionnée à la pure doctrine révélée, au point que *virgo fidelis* équivaut à peu près à un pléonasme.

Bref, dans les textes, du IX^e au XI^e siècle, parfois au XII^e siècle, la Vierge et l'Eglise se retrouvent inscrites dans le même champ métaphorique: tour à tour *Corpus Christi*, *Sponsa* et *Mater*.

B. *Au sujet du titre de Mater Christi*

Quand elle aborde le titre de *Mater Christi*, la pensée médiévale se montre très ferme, tout en restant complexe et non exempte de certains flottements. En cela, elle reste directement fidèle aux affirmations de l'Écriture: Marie est la mère de Jésus et l'Eglise est la Mère du peuple chrétien (selon une exégèse fort contournée de Ga 4, 26-27). Cependant, Augustin avait déjà montré qu'il pourrait être facile de les rapprocher rien qu'en analysant leur contenu à la lumière de la doctrine de l'Eglise, corps du Christ. Si le Christ est le chef dont le peuple chrétien est les membres, engendrer les membres, c'est encore engendrer spirituellement le chef; et réciproquement, être Mère du Christ selon la chair ne va pas sans une maternité spirituelle à l'égard de ses membres. Ainsi l'Eglise, la Mère du peuple chrétien, est aussi la Mère du Christ; et Marie, la Mère du Christ est aussi la Mère du peuple chrétien. Telle est l'exégèse — fort complexe, il est vrai — qui permet de passer de Marie Mère de Jésus à Marie Mère de l'Eglise.

Bède le Vénérable, pour sa part, montre que le mystère de la conception et de la naissance du Christ ne cesse de se perpétuer dans l'Eglise, et, non sans audace, il donne — a-t-on déjà dit — à celle-ci le titre de *Dei Genetrix*, qui résume et condense admirablement sa pensée. Ainsi, commentant l'*Apocalypse de Jean*, Bède voit-il se réaliser présentement dans l'Eglise le grand signe de la femme qui enfante. Il faut savoir qu'un des contemporains d'Augustin — peut-être Quodvultdeus — a prélégué à l'interprétation mariale du chapitre XII de l'*Apocalypse de Jean*.

Ambroise Autpert, dont son *Commentaire de l'Apocalypse de Jean* connaîtra une large diffusion, s'orientera, on l'a déjà vu, dans cette voie.

A partir du XII^e siècle, l'interprétation mariale de ce chapitre XII de l'*Apocalypse de Jean* se fait plus fréquente, surtout chez les prédicateurs et les spirituels, mais c'est d'ordinaire sans grande répercussion sur le sujet ici traité.

Le titre de *Mater Christi* est en quelque sorte le résultat de deux mouvements tournants d'ordre exégétique:

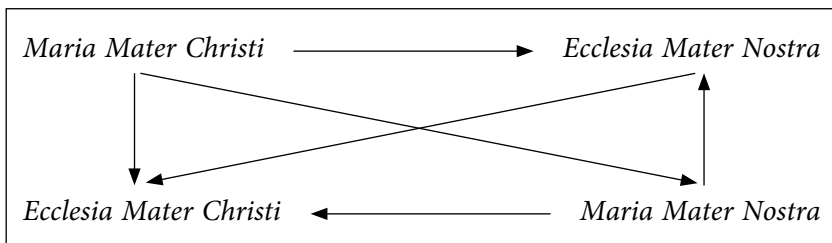
- 1^{er} mouvement, on passe de *Ecclesia, Mater Christi* à *Maria, Mater Christi*;
- 2^e mouvement, on passe de *Maria, Mater Christi* à *Maria, Mater Nostra*.

Ainsi après être allé de Marie à l'Eglise pour donner à celle-ci le titre de *Mater Christi*, on a décerné à Marie le titre de *Mater Nostra*.

C'est au XII^e siècle qu'on commence à prendre l'habitude de s'adresser à Marie comme à la *Mère du Ciel* et non pas seulement comme à la Dame et Souveraine. Dans cette évolution, le rôle du Valdotain Anselme de Canterbury (1033–1109) paraît des plus décisifs.

La pensée médiévale a établi les rapports fondamentaux entre la maternité de Marie et celle de l'Eglise qu'on peut rendre par deux antithèses, qui, de fait, sont plutôt des couples contrastés et non pas des couples opposés. L'antithèse première (ou couple premier): *Maria Mater Christi* / *Ecclesia Mater Nostra* se complète par l'antithèse seconde (ou couple second): *Maria Mater Nostra* / *Ecclesia Mater Christi* — on le constate, les propositions ont été inversées.

Une mise en structure de ces antithèses (ou couples) peut être envisagée de la manière suivante:



Selon de telles conceptions, l'Eglise ne fait qu'imiter Marie dans sa double maternité: comme elle, elle est «mère» du Christ et «mère» du peuple chrétien.

On devine ainsi que l'intérêt majeur du titre de *Maria Mater Christi* est de parvenir au titre de *Maria Mater Nostra*. Mais ce qui est surtout visé c'est de placer Marie au même niveau que l'Eglise, et ainsi d'assurer réciproquement la position et de Marie et de l'Eglise.

C. *Au sujet du titre de Sponsa Christi*¹⁸

Marie est l'épouse de Joseph (selon Mt 1, 28 et Lc 1, 27) comme l'Eglise est l'épouse du Christ (selon 2 Co 11, 2; Ep 5, 22-23; et suivant une interprétation mariale du *Cantique des Cantiques*): telles sont les données claires et premières de l'Ecriture.

Bien entendu, le problème est: comment vont-elles se rejoindre avec celles de la Tradition?

Il est indubitable par ailleurs que, sans être prédominant, le titre de *Sponsa* usuel pour l'Eglise, est aussi très fréquemment appliqué à la Vierge, sans doute à partir du VII^e siècle en Occident, un peu plus tôt en Orient.

Beaucoup plus que comme une référence directe ou indirecte à l'Eglise, il faut en chercher la raison dans l'interprétation mariale de tel ou tel texte du *Cantique des Cantiques* (voir C 4, 8-12; 5, 1), ou plus simplement encore dans l'idée qu'on se fait de l'union singulière de la Mère et du Fils.

Pour généralisé qu'il soit, l'usage de ce titre ne doit pas faire perdre de vue les réticences et les nuances complexes dont il s'entoure.

Si Ambroise Autpert donne, il est vrai, en passant le titre d'épouse du Christ à Marie, c'est Paschase Radbert qui développe l'idée à la faveur de son interprétation mariale du *Cantique des Cantiques*.

Plusieurs ne semblent pas employer l'expression, ou se contentent de dire sans plus *Sponsa Dei*.

D'aucuns, quand ils précisent, préfèrent voir dans Marie l'épouse du Père. Le cas est d'autant plus net au XII^e siècle pour Rupert de Deutz (1075-1129) — dans son *Commentaire du Cantique des Cantiques* — retrouvant ainsi l'analogie avec l'Eglise, qui, elle, est l'épouse du Fils. Selon d'autres, en revanche, c'est l'Esprit-Saint qui est *sponsus* ou *mentus*. Toujours vers la même époque, c'est aussi le cas pour Amédée de Lausanne (1110-1159) dans ses *Homélies mariales* ou pour Alain de Lille (1128-1203) dans son *Commentaire du Cantique des Cantiques*.

On sent percer dans ces réticences, l'intention de réserver à l'Eglise le titre de *Sponsa Christi*, et plus encore, le souci de ne pas y résorber celui de *Mater Christi*.

¹⁸ Voir J. LÉCUYER, «Marie et l'Eglise comme Mère et Epouse du Christ», dans *Etudes Mariales* 10 (1952), p. 23-41.

Vis-à-vis du Christ, Marie est Mère: c'est ce qui la différencie avec l'Eglise et fonde ses relations particulières avec la Trinité, tel est l'avis d'Odon de Canterbury dans son sermon sur l'Assomption.

On doit encore ajouter que si Hugues de Saint-Victor est plutôt favorable à ce genre de développements, ce n'est pas trop le cas pour Amédée de Lausanne.

Pour les médiévaux, il est important de le souligner, à quelques exceptions près, Marie n'est pas type ou figure de l'Eglise en tant qu'épouse du Christ mais en tant qu'épouse de Joseph.

A partir du XIII^e siècle, on se demande si ce ne serait pas toutefois une surcharge de donner à Marie, outre son titre de mère, les noms de fille, épouse — voire même sœur — du Christ. On craint en effet que les simples ne puissent s'égarer dans cette multitude disparate de relations familiales. Aussi, voit-on alors les exégètes du *Cantique des Cantiques* maintenir leur préférence pour l'interprétation morale ou mystique, appliquée à l'Eglise par rapport à l'interprétation mariale.

La question fondamentale que l'on peut maintenant poser est la suivante: pourquoi et comment est-on passé de la notion de *Mater* à celle de *Sponsa*?

Le titre de *virgo*, on l'a déjà signalé, permet aussi d'établir la relation, puis le passage d'une notion à l'autre.

En fait, il s'agit d'un glissement: l'Eglise, à la suite de la réforme grégorienne, celle du XI^e siècle, veut se présenter d'abord comme la mère du Christ et ensuite comme l'épouse du Christ. Il ne faudrait pas, semble-t-il, expliquer ce glissement à partir d'une conceptualisation d'ordre social mais plutôt à partir d'une conceptualisation d'ordre politique — dont l'origine serait essentiellement ecclésiastique.

Ainsi, pour certains théologiens du Moyen Age, les termes de *sponsa*, *mater* et *virgo* paraissent concrétiser trois aspects fondamentaux de la préfiguration « mystique » de l'Eglise — il n'est pas possible ici d'entrer en matière dans cette considération qui n'en est pas moins importante.

Quoi qu'il en soit, au Moyen Age, surtout en Occident latin, la Vierge a été considérée progressivement comme l'emblème de l'Eglise, une sorte de substitut métaphorique. De ce fait, Marie est devenue ainsi une des images fondatrices du pouvoir.

III. CONCLUSION

En guise de conclusion, car un tel exposé n'amène pas nécessairement de conclusion digne de ce nom, une présentation, très succincte des données et des enjeux du développement du culte marial en Occident aux XI^e-XII^e siècles, dans ses grandes lignes, paraît quel que peu envisageable.

Comme cela a déjà été précisé, un tel développement ne peut s'apprécier qu'en relation avec la résurgence des hérésies en Occident à partir du XI^e siècle — tant en Italie du Nord que dans le Midi de la France. De plus, il convient d'établir une distinction fondamentale entre la question mariale telle qu'elle se pose en terre impériale et telle qu'elle se pose en terre royale. Le point de départ n'est pas identique, en ce sens que l'influence byzantine au X^e siècle est différente selon que l'on se trouve à la cour ottonienne ou à la cour carolingienne. Il y a, en effet, au moins, un siècle de décalage entre la dévotion mariale dans les terres ottoniennes — qui ont subi l'influence byzantine — et celle dans les terres carolingiennes d'abord et capétiennes ensuite — qui n'ont pas subi, ou à un degré bien moindre, cette influence.

On sait qu'au Moyen Age, la pensée politique se réfère en permanence à la notion de « Corps du Christ » pour penser les règles du jeu de la vie en communauté, mais on oublie en revanche trop souvent les recours fréquents à la Vierge — dont nombre de fraternités sollicitent le manteau protecteur — comme référent collectif : ainsi Nicolas de Cues, à une époque il est vrai plus tardive, conçoit « une sorte d'immaculée conception de l'Etat » pour définir la « véritable capacité de gouverner comme le libre consentement de la congrégation sans tache des fidèles »¹⁹.

Lorsque vers la fin du XI^e siècle, Cluny — de même que les centres monastiques de l'Empire — instaurent des rituels renforcés pour la célébration de la Croix et qu'ils introduisent de nouvelles dévotions à Marie, ces deux opérations n'ont pas seulement en vue d'enrichir la matière liturgique à l'égard des moines. Elles visent aussi, et surtout, à répondre aux hérétiques de l'époque par des arguments dont l'un,

¹⁹ Voir en la matière les remarques de B. TIERNEY, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle*, Paris, 1993, p. 90.

celui de la Vierge, est de nature persuasive et combative de l'autre, celui du Christ, une tentative de conciliation compréhensive — autrement dit, on raisonne désormais de la manière suivante: si l'on trouve un consensus au sujet de la Vierge, on peut arriver à s'accorder au sujet du Christ.

De fait, l'initiative du lancement du culte marial en Occident au XI^e siècle ne revient pas à Cluny, comme on le pense souvent. Celui-ci s'est en effet propagé d'abord dans les domaines de l'Empire avant de prendre de l'ampleur dans les terres du Royaume. Dans l'Empire ottonien, il y a été favorisé par ces femmes cultivées — originaires de Constantinople — dont on rencontre un nombre si étonnant dans l'entourage de ses trois premiers empereurs.

La tournure d'esprit du gynécée de Constantinople, transplanté en Occident par Théophano — l'épouse d'Otton I^{er} — qui, peut-être, comme ses aïeules, voue à la Vierge un culte traditionnellement ardent, a dû, en effet, trouver un écho favorable auprès de la vieille reine Mathilde — la mère d'Otton I^{er} — qui s'est initiée, avec sa suite, aux arts et aux lettres.

La puissante abbaye de Cluny ne semble, en fait, s'aviser que tardivement du parti qu'on peut tirer de la dévotion mariale: elle ne s'y rattache qu'en 1080, du moins à travers ses représentations artistiques, alors qu'à l'abbaye de Reichenau, en Bavière, les premières représentations de la Vierge en Majesté sont de la fin du siècle précédent, que Trêve adopte l'office dévotionnel marial dès sa réforme qui a lieu au milieu du X^e siècle et que le lancement de cet office remonte à Pierre Damien (1007–1072).

Au X^e siècle, en effet, plus particulièrement dans les provinces rhénanes et essentiellement dans les milieux monastiques, la dévotion mariale se met à progresser, en liaison peut-être avec une tradition plus ancienne, établie à Saint-Gall dès le VIII^e siècle, et donc sous l'influence directe du monachisme irlandais. Au X^e siècle, en tout cas, la dévotion mariale devient très remarquable, notamment — répétons-le — à l'abbaye de Reichenau qui peut être considérée à juste titre comme un conservatoire de bon nombre de textes mariaux originaux comme par exemple un *Transitus Mariae* (L 3 = CANT 112 = BHLns 5352b) ou les homélies d'un certain Cosmas Vestitor (L 7 = CANT 117 = BHLns 5355g–5355k) — des traductions latines, plus ou

moins développées, réalisées à partir de textes grecs apparemment peu répandus ou disparus²⁰.

Ce n'est qu'aux XII^e-XIII^e siècles, en relation avec la lutte contre les hérésies du temps, que le culte marial s'imposa définitivement en Occident.

Ces précisions étant données, on peut se demander si une tentative de rapprochement entre une théologie politique de type christologique et une théologie politique de type mariologique, l'une et l'autre se mettant en place et évoluant parallèlement avec des nuances diverses, et probablement divergentes, n'est pas envisageable. D'autant que dans la typologie Marie-Eglise, les titres de Marie-épouse et de Marie-mère se rejoignent sans cesse de multiples façons — parfois en s'inversant, parfois en se substituant l'une à l'autre. Il est évident qu'un tel rapprochement — dans une dimension spatiale et temporelle — est tout aussi difficile que délicat, du moins dans l'état actuel de la recherche.

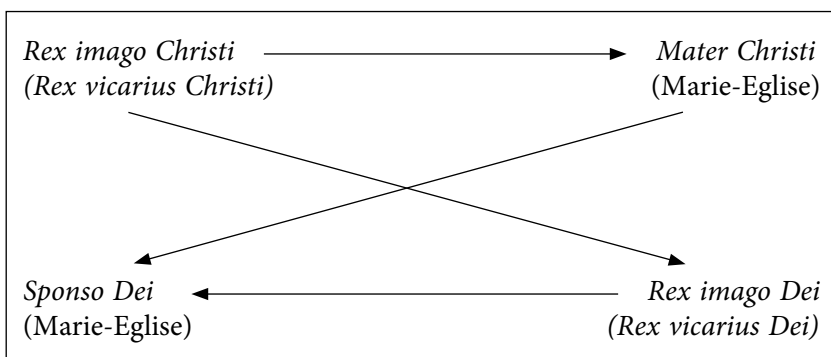
Si l'on accepte les hypothèses des spécialistes de la théologie politique christologique, on est, semble-t-il, passé d'une typologie *rex imago Christi* ou *rex vicarius Christi* (= le roi gouverne à l'image du Christ) — de l'époque carolingienne d'abord et ottonienne ensuite (VIII^e-XI^e siècles) — à une typologie *rex imago Dei* ou *rex vicarius Dei* (= le roi gouverne à l'image de Dieu) — de l'époque des Staufens et de leurs prédécesseurs immédiats (XII^e-XIII^e siècles)²¹.

Or, en ce qui concerne une théologie politique de type mariologique, dont l'histoire est encore, à écrire — on paraît être également passé d'une typologie *Mater Christi* à une typologie *Sponsa Christi*, voire, pourquoi pas, à une typologie *Sponsa Dei*. Il faudrait même pouvoir envisager dans un tel transfert une étape intermédiaire, à savoir la typologie *Figlia Christi*.

Une mise en structure de ces diverses typologies — christologiques et mariologiques — peut être envisagée de la manière suivante :

²⁰ Voir S.C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995, p. 277-281 et p. 294-298.

²¹ A ce sujet, on ne peut que renvoyer aux excellentes pages de E. KANTOROWICZ, *op. cit.*, Paris, 1989, p. 80-114 : il n'est pas inutile de relever que pour ce célèbre critique, *imago* équivaut à *représentation* et non pas à *image*.



Une évolution si caractéristique pourrait être appréciée de façon moins théorique, par exemple, en fonction de l'histoire de l'instauration progressive de la fête de la Conception de Marie en terre de France au cours du XII^e siècle.

Il s'agit là de pistes de recherche qui demanderaient à être fondées par une enquête exhaustive dans une documentation extrêmement riche dont on n'a fait que survoler.

La transformation du lien matri-filial en un lien conjugal a pour effet d'accentuer l'égalité entre Marie et Jésus: ainsi, du fait de cette union, l'époux et l'épouse doivent tout partager — y compris l'obéissance à cause du salut (voir He 5, 8–9). Cette transformation repose sur le thème nuptial, autrement dit celui de l'association de la Mère et du Fils.

Sans compter, comme le rappelle D. Cerbeleaud, que la figure mariale a toujours tendu à hypostasier la réalité ecclésiale: c'est l'Eglise en effet qui a été reconnue comme l'entité féminine devant accomplir la tâche de la consolation et de l'intercession, comme l'« Epouse du Christ » (voir déjà en Ep 5, 21–32, même s'il ne s'agit encore que de la communauté à laquelle s'adresse la lettre) et comme l'« Associée du Père » dans l'œuvre du salut²².

Evidemment, la représentation de la Vierge en tant que mère et épouse du Christ peut paraître stupéfiante. Comment est-il possible d'être à la fois mère et épouse? Il y a de quoi choquer le profane en la matière face à une telle incongruité. Moins évidemment, si l'on

²² D. CERBELEAUD, « *op. cit.* », dans *Marie un parcours dogmatique*, Paris, 2004, p. 131–132.

songe que le Christ est à la fois le Père et le Fils et donc que la Vierge peut être considérée comme l'épouse du Père et la mère du Fils. Beau sujet pour les spécialistes de la filiation, qui malheureusement, à ma connaissance, ont omis de s'y intéresser, en dehors bien-entendu de Pierre Legendre qui a été, d'une certaine manière, à l'origine de cette contribution et à qui il convient de rendre un hommage appuyé!

LA CONCEPTION ET LA NAISSANCE DE JÉSUS
D'APRÈS LE *PROTÉVANGILE DE JACQUES**

Au cours des deux premiers siècles, de nombreuses traditions relatives à la conception et à la naissance de Jésus ont été développées par l'imaginaire chrétien dans le but de répondre à des questions précises relatives au Messie de Nazareth.

Par rapport aux récits de l'enfance de Jésus intégrés dans les Évangiles canoniques *selon Matthieu* et *selon Luc*, ceux conservés dans les textes apocryphes sont bien plus riches et variés. Les plus anciens de ces récits apocryphes sur la conception et la naissance de Jésus se trouvent dans l'*Ascension d'Isaïe*, l'*Apocalypse d'Adam* et le *Protévangile de Jacques*. D'autres récits, non moins anciens, sont aussi rapportés dans les *Odes de Salomon*, l'*Évangile selon Philippe*, les *Actes de Pierre* et l'*Épître aux Apôtres*.

D'un point de vue historique, il convient de ne surtout pas considérer les récits canoniques comme supérieurs aux récits apocryphes. À l'époque de leur rédaction — vers la fin du I^{er} siècle et durant tout le II^e siècle — les uns et les autres ont eu fort certainement le même statut théologique. C'est pourquoi, même s'ils n'ont pas été retenus, par la suite, dans le Canon de la « Grande Eglise », les récits apocryphes doivent être estimés comme les témoins des représentations de la conception et de la naissance de Jésus, qui ont eu cours de leur temps¹.

C'est, en effet, au sein d'une diversité doctrinale foisonnante — en partie gommée par la canonisation — que les récits apocryphes de l'enfance ont fleuri soit pour s'opposer à certaines tendances marginales (qui deviendront hétérodoxes), soit pour défendre certaines tendances majoritaires (qui deviendront orthodoxes).

* Déjà publié dans G. DORIVAL–J.-P. BOYER (Ed.), *La nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*, Aix-en-Provence, 2003, p. 29–50.

¹ En d'autres termes, il ne faut pas estimer comme naïve, plus populaire et moins théologique le récit apocryphe par rapport au récit canonique : une telle vue — que l'on rencontre parfois — appartient à une époque, non encore révolue, où l'on tenait les apocryphes comme populaires et les canoniques comme théologiques.

Dans le *Protévangile de Jacques*, le seul texte dont il sera question ici, deux récits sont rapportés : l'un concerne la conception (11), l'autre la naissance (17, 1 à 19, 2). Il a été remarqué depuis longtemps qu'ils entretiennent des relations avec les passages correspondant de l'*Évangile selon Luc*, mais non pas avec ceux de l'*Évangile selon Matthieu*. Ils ne sont cependant pas à envisager seulement comme des interprétations des récits de l'*Évangile selon Luc* : les uns et les autres répondent plutôt à certaines des problématiques doctrinales de leurs époques respectives.

Dans cette contribution, on se demandera comment le *Protévangile de Jacques*, à partir des récits de la conception et de la naissance de Jésus, se positionne face aux docètes d'une part, et aux adoptianistes d'autres part. Autrement dit, il va s'agir de voir comment cet écrit, dont le caractère judéo-chrétien de type nazoréen commence à être admis par un certain nombre de chercheurs, s'oppose à la fois aux tendances docétisantes (celles proclamant le caractère uniquement divin de Jésus) et aux tendances adoptianisantes (celles proclamant le caractère uniquement humain de Jésus).

On sait depuis longtemps que les récits de la conception et de la naissance de Jésus du *Protévangile de Jacques* sont à placer dans le cadre des conflits autour du docétisme — c'est-à-dire s'opposant à certains chrétiens qui comprennent l'humanité de Jésus comme une virtualité que non pas comme une réalité — mais on n'a jamais songé, apparemment, à les situer dans le cadre des conflits autour de l'adoptianisme — c'est-à-dire s'opposant à certains autres chrétiens qui refusent la divinité de Jésus.

La question des sources du *Protévangile de Jacques* en la matière sera laissée de côté, disons toutefois que la mise en avant de l'hypothèse des *testimonia* qui seraient à l'origine d'un certain nombre de récits relatifs à la conception et à la naissance de Jésus, telle qu'elle est avancée parfois, s'impose peut-être d'un point de vue littéraire mais nullement d'un point de vue historique — en ce sens qu'il est difficile pour un historien de travailler à partir de documents qui n'existent plus ou dont on suppose l'existence en se fondant sur des rapprochements littéraires.

On procèdera en trois moments ou étapes : après une présentation succincte du *Protévangile de Jacques*, on abordera successivement la question de la conception de Jésus puis celle de sa naissance.

I. PRÉSENTATION DU *PROTÉVANGILE DE JACQUES*²

Le *Protévangile de Jacques*, intitulé à l'origine la *Nativité de Marie*, est un œuvre du milieu du II^e siècle qui rapporte la conception, la naissance et l'enfance de Marie, ainsi que la conception et la naissance de Jésus; il y est aussi question de Zacharie et d'Elisabeth, les parents de Jean le Baptiste³.

Il s'agit d'une composition harmonieuse où est affirmée une doctrine particulière, à savoir que Marie est restée vierge malgré la conception et la naissance de Jésus. C'est par conséquent, on s'en doute, un texte capital tant à cause de son ancienneté que de son influence. Cette dernière s'est d'ailleurs exercé aussi bien sur le plan de la doctrine que sur celui de la liturgie, mais aussi sur celui non moins essentiel de l'iconographie.

Contrairement à ce qu'affirment nombre de critiques, le *Protévangile de Jacques* n'est nullement une histoire édifiante issue de milieux populaires, et par conséquent un témoin de la piété populaire envers Marie: c'est plutôt une œuvre exégétique à la manière sans doute des commentaires midrashiques que l'on trouve abondamment dans la littérature judéenne, toutes tendances confondues.

L'ouvrage a, selon toute vraisemblance, été écrit pour répondre à des conflits externes, mais aussi à des conflits internes.

A l'égard des conflits externes, le *Protévangile de Jacques* défend essentiellement la pureté de Marie contre la polémique antichrétienne en provenance des milieux judéens, qui ont forgé une tradition cherchant à faire de la mère de Jésus une fiancée adultère enceinte des œuvres d'un soldat romain du nom de Panthère⁴. Ces accusations pourraient remonter à la fin du I^{er} siècle d'après certains critiques, au milieu du II^e siècle d'après d'autres — cette dernière date paraît plus

² Il s'agit de CANT 50 (= BHG 1046).

³ Pour des éléments bibliographiques, voir A. FREY, « Protévangile de Jacques », dans F. BOVON – P. GEOLTRAIN (Ed.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, 1997, p. 78–80.

⁴ Cette tradition est attestée dans les sources judéennes. Elle est aussi rapportée par Celse, un auteur grec, dans son *Discours véritable*, écrit vers 178–180, et conservé par Origène dans son *Contre Celse* (voir I, 28 et 32).

A ce sujet, voir M. LODS, « Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 21 (1941), p. 1–33 et E. NORELLI, « La tradizione sulla nascita di Gesù nell' 'ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ di Celso », dans L. PERRONE (Ed.), *Discorsi di Verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto del Contro Celso di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su « Origene e la Tradizione Alessandrina »*, Rome, 1998, p. 133–169.

vraisemblable, du moins au regard de la polémique qui s'est développée entre le judaïsme et le christianisme⁵. Contre cette tradition, l'auteur du *Protévangile de Jacques* affirme clairement la naissance miraculeuse de Jésus, mais aussi la naissance miraculeuse de Marie, qui est prédestinée depuis l'enfance à se consacrer au service du Temple de Jérusalem — sa pureté étant alors garantie d'une certaine manière par celle des autorités sacerdotales. Il convient de relever la manière dont l'auteur du *Protévangile de Jacques* prend le contre-pied de cette tradition polémique : la pauvre fileuse du village devient la vierge à laquelle le grand prêtre confie le soin de filer la pourpre du voile du Temple de Jérusalem. De ce fait, on peut dire que toute l'œuvre n'a d'autre but que de faire défiler, en quelque sorte, les témoins de la virginité de Marie — les témoins de sa pureté. La thèse centrale de l'œuvre est, en effet, la virginité de Marie *ante partum* et *in partu*, voire dans une moindre mesure *post partum*.

Le *Protévangile de Jacques* a été aussi écrit pour servir dans certains conflits internes aux communautés chrétiennes, notamment face aux docétisants et aux adoptianisants, peut-être aussi en faveur des encratisants. A ce titre, il est représentatif des mêmes tendances qui ont conduit, sans doute un demi-siècle auparavant, à la rédaction des récits canoniques de l'enfance. Il défend, en effet, lui aussi, le caractère humain et le caractère divin de Jésus — mais en posant très précisément le caractère exceptionnel de Marie.

On le constate, le *Protévangile de Jacques* est une œuvre de polémique destinée à défendre une certaine idée de la conception et de la naissance de Jésus en s'appuyant sur une idée similaire relative à la conception et à la naissance de Marie.

Cette œuvre répond à une polémique venant de l'extérieur, les Judéens pharisiens, mais aussi à une polémique venant de l'intérieur, sans doute les docétisants pagano-chrétiens (parmi lesquels on peut y voir les gnostiques) et les adoptianisants judéo-chrétiens (parmi lesquels on peut y voir les ébionites) — il ne faut bien entendu pas trop forcer le rattachement ou l'opposition à ces groupes, étant donné le

⁵ A ce sujet, voir S.C. MIMOUNI, « Pour une histoire de la séparation entre les communautés "chrétiennes" et les communautés "pharisiennes" (ca. 70–135 de notre ère) », dans *Henoch* 26 (2004), p. 145–171 (= dans T.L. HETTEMA – A. VAN DER KOOIJ (Ed.), *Religious Polemics in Context. Papers presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) Held at Leiden, 27–28 April 2000*, Assen, 2004, p. 303–329).

caractère lacunaire de la documentation. C'est par conséquent un écrit dont le caractère amphibologique est incontestable.

II. LA CONCEPTION DE JÉSUS D'APRÈS LE *PROTÉVANGILE DE JACQUES*

Dans le *Protévangile de Jacques*, le récit de la conception de Jésus se trouve au chapitre 11. Il se présente, comme dans l'*Évangile selon Luc*, sous la forme d'une annonciation à Marie.

Même si les deux récits de l'annonciation à Marie — le canonique et l'apocryphe — ont, entre eux, de nombreuses et profondes divergences, tant littéraires que doctrinales, ils entretiennent tout de même d'étroites relations: le second procédant nécessairement du premier, du fait même que le second est plus récent que le premier.

Avant de commenter en détail ce récit, tant du point de vue littéraire que doctrinal, il convient de le lire d'après la traduction proposée par A. Frey dans le volume I des *Écrits apocryphes chrétiens* de la Bibliothèque de la Pléiade, mais plus ou moins aménagée en maints endroits.

11.1. Et elle prit sa cruche et sortit puiser de l'eau. Et voici qu'une voix lui dit: «Réjouis-toi, pleine de grâce; le Seigneur est avec toi; tu es bénie parmi les femmes». Et Marie regardait à droite et à gauche, pour voir d'où venait cette voix. Et toute tremblante, elle entra dans sa maison; et après avoir déposé sa cruche, elle prit la pourpre, s'assit sur sa chaise et se mit à filer la pourpre.

11.2. Et voici qu'un ange se tint devant elle, lui disant: «Ne crains pas, Marie, car tu as trouvé grâce devant le Maître de toutes choses. Tu concevras de sa parole». Et elle, Marie, ayant entendu ces paroles, se mit à les scruter en elle-même, disant: «Concevrais-je, moi, du Seigneur Dieu vivant, et enfanterais-je comme toute femme enfante?».

11.3. Et voici qu'un ange se tint devant elle, lui disant: «Non pas ainsi, Marie, car la puissance de Dieu te couvrira de son ombre. Aussi le saint être qui va naître sera appelé Fils du Très-Haut. Et tu lui donneras le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés». Et Marie dit: «Voici la servante du Seigneur devant lui. Qu'il me soit fait selon ta parole»⁶.

⁶ Voir A. FREY, «*op. cit.*», dans F. BOVON – P. GEOLTRAIN (ED.), *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, 1997, p. 92–93.

Cette annonce à Marie, qui diffère assez profondément de celle racontée en *Lc* 1, 26–35.37–38, se déroule, d'un point de vue littéraire, en trois temps :

1. Dans un premier temps, Marie est interpellée par une voix, alors qu'elle est en train de puiser de l'eau dans le jardin, qui lui dit qu'elle a reçu la faveur du Seigneur, à la suite de quoi elle rentre dans sa maison (voir *PJ* 11, 1 // *Lc* 1, 28.42).

La voix, qui se fait entendre, est bien celle de l'ange, encore que son nom ne soit pas exprimé.

De plus, la salutation de *PJ* 11, 1 est celle de *Lc* 1, 28, à laquelle est ajoutée l'exclamation « tu es bénie parmi les femmes » de *Lc* 1, 42, mise dans la bouche d'Elisabeth. Soulignons que cette addition — car de l'avis des commentateurs il s'agit là d'une addition — est très ancienne : on la trouve attestée, en effet, dans plusieurs manuscrits onciaux de l'*Évangile selon Luc*, ainsi que dans la *Peshita*, la *Vulgate* et autres versions... On la rencontre encore dans Tertullien de Carthage (voir *Le voile des vierges* 6) et dans Eusèbe de Césarée (voir *Démonstration évangélique* VII, 1).

Marie prise de frayeur rentre à la maison, et déposant sa cruche se remet à tisser. Elle qui, auparavant, en 10, 2, file l'écarlate, tisse maintenant la pourpre. Plusieurs commentateurs grecs ont fait remarquer qu'au moment de la conception, Marie doit avoir sur elle le tissu le plus précieux, car elle va devenir le véritable Saint des Saints, le lieu où Dieu va séjourner.

On doit noter que dans les représentations iconographiques de l'annonce, la cruche et la pourpre sont souvent présentes.

2. Dans un deuxième temps, un ange apparaît auprès de Marie, qui est en train de tisser, et lui dit qu'elle concevra de la parole du « Maître de toutes choses » : elle se demande alors si elle enfantera de la même manière que toute femme, elle qui va concevoir du Seigneur (voir *PJ* 11, 2 // *Lc* 1, 30–31).

Les premières paroles de Marie sont directement empruntées à *Lc* 1, 30–31. L'ange ne laisse pas un seul instant supposer à Marie qu'elle pourrait concevoir selon les règles ordinaires de la nature, il ajoute d'ailleurs immédiatement : « tu concevras de sa parole » (συλλάφη ἐκ

λόγου αὐτοῦ) — à noter que certains manuscrits ont la leçon « tu concevras par l'Esprit Saint » (συλλήφῃ ἐκ πνεύματος ἁγίου), en accord avec ce qui est dit en *PJ* 14, 2 et 19, 2.

L'auteur du *Protévangile de Jacques* témoigne d'une conception par la parole. Sans vouloir trop presser le mot λόγος, où il serait difficile dans le cas présent de voir un être personnel, il ne faudrait cependant pas y voir exclusivement la parole créatrice de Dieu telle qu'on la voit opérer dans l'Ancien Testament. Une telle représentation de la conception est ici encore vague, mais pour l'auteur le λόγος paraît être une réalité mystérieuse, douée d'un pouvoir d'opération.

C'est à de telles expressions qu'il paraît falloir rattacher la représentation plus tardive, suivant laquelle Marie aurait conçu Jésus par l'oreille. Autrement dit, ce serait en quelque sorte une manière réaliste de dire que Marie a conçu après avoir entendu les paroles de l'ange.

A l'annonce d'un tel événement, Marie reste un instant hésitante. Le verbe διακρίνεσθαι (= scruter, littéralement: distinguer par le raisonnement dans un dialogue intérieur), utilisé ici, est proche de celui employé en *Lc* 1, 29. Il ne faut sans doute pas le traduire par « douter », il semble vouloir dire plutôt « peser le pour et le contre ». Autrement exprimé, Marie se demande si elle a bien compris. Elle ne se demande même pas, suivant le thème évangélique, comment cela est possible. Le sens de ses paroles pourrait donc être celui-ci: « Si j'ai bien compris ton message, je dois concevoir par l'opération divine; en est-il bien ainsi? Mais dans ce cas, mettrais-je au monde selon les règles ordinaires de la nature? », en d'autres termes: « Se peut-il que je conçoive par l'opération divine, et que pourtant j'enfante comme toutes les femmes? ». L'accent porte essentiellement sur γεννήσω. Dans le texte canonique, c'est avant tout la conception virginale qui est visée; dans le texte apocryphe, au contraire, c'est la naissance virginale qui présente de l'intérêt.

3. Dans un troisième temps, un ange apparaît encore auprès de Marie pour lui préciser que ce sera la « Puissance de Dieu » qui la « couvrira de son ombre » (voir *PJ* 11, 3 // *Lc* 1, 35).

La réponse de l'ange reste assez vague, étant calquée sur les expressions utilisées dans l'*Évangile selon Luc* — elle ne correspond pas directement à la question posée par Marie.

Cette réponse de l'ange est cependant une interprétation dans laquelle il est précisé que cette « Conception par la Parole » est l'œuvre, en quelque sorte, de la « Puissance de Dieu ».

Il est important de souligner que la « Puissance de Dieu » qui « couvrira de son ombre » Marie, paraît avoir été opératoire lors de la conception et non pas lors de la naissance. Le verbe ἐπισκιάζω (= couvrir d'ombre) est utilisé plus loin, lors de la naissance de Jésus (voir *PJ* 19, 2). On le trouve aussi en *Lc* 1, 35.

Par rapport au texte canonique, où, en *Lc* 1, 32 figure l'expression δύνάμις ὑψίστου, le texte apocryphe a retenu l'expression δύνάμις κυρίου. Ce changement a peut-être pour but d'éviter la répétition du mot ὑψίστου, qui sera employé à la ligne suivante: « Le saint être qui va naître sera appelé Fils du Très-Haut ». Le texte apocryphe a inversé les titulatures du texte canonique (la Puissance de Dieu à la place de la Puissance du Très-Haut et Fils du Très-Haut à la place de Fils de Dieu).

La phrase suivante: « Tu lui donneras le nom de Jésus car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés », est formée en réunissant *Lc* 1, 31b et *Mt* 1, 21a. Le fait que Justin de Néapolis, dans son *Apologie*, en I, 33, 5, cite ces paroles de la même manière n'est pas nécessairement une preuve de sa dépendance à l'égard du *Protévangile de Jacques*.

La majorité des manuscrits grecs — tout comme l'*Evangile selon Luc* — ont la leçon τὸ γεννώμενον (= qui va naître). Seules quelques pièces ont la leçon: τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ (= qui va naître de toi).

A noter encore que plus loin dans l'œuvre (voir *PJ* 14, 2; 19, 2), il sera précisé que le fruit que Marie porte en elle provient de l'Esprit Saint. L'idée selon laquelle l'Esprit Saint qui descend sur Marie n'est autre que le Verbe et que celui-ci est l'auteur de l'incarnation de Jésus est assez répandue dans le christianisme ancien (voir Justin de Néapolis, *Apologie* I, 33.46; Tertullien de Carthage, *Contre Praxéas* XXVI; Clément d'Alexandrie, *Stromates* V, 13, 16).

Quant à la « Puissance du Logos », on trouve un développement dans Justin de Néapolis, *Apologie* I, 46, 5.

Dans le *Protévangile de Jacques*, contrairement à l'*Evangile selon Luc*, d'un point de vue topologique, la scène de l'annonciation se déroule à deux endroits différents: la salutation angélique a lieu à la fontaine et l'annonce angélique a lieu dans la maison. P.A. Hofmann est sans doute le premier à avoir tenté d'expliquer le dédoublement du récit évangélique par l'existence de plusieurs traditions locales relatives à

l'endroit où a eu lieu l'annonciation : c'est ainsi que certaines traditions l'ont mise auprès de la fontaine, tandis que d'autres l'ont située dans la maison — l'auteur du récit apocryphe, voulant les accorder toutes, a raconté deux apparitions⁷. A. Meyer, pour expliquer la salutation à la fontaine, a fait appel aux traditions populaires qui situent auprès des sources les rencontres des génies avec les fées⁸. On peut évidemment se demander si, à l'époque de la rédaction du *Protévangile de Jacques*, c'est-à-dire au II^e siècle, il existe déjà deux traditions concernant l'annonciation : la critique interne de l'œuvre ne permet nullement de l'affirmer. Dès la fin du IV^e siècle, en revanche, pour l'annonciation, deux traditions seront revendiquées par Nazareth : celle de la maison tout d'abord, celle de la fontaine par la suite. Mais il faudra attendre le V^e ou le VI^e siècle pour voir ces traditions s'établir solidement⁹.

Récapitulatif

Le récit de la conception du *Protévangile de Jacques* est une interprétation de son équivalent dans l'*Évangile selon Luc*, mais soulignons que l'un et l'autre répondent aux problématiques doctrinales de leurs époques respectives.

D'un point de vue doctrinal, la question qui peut se poser maintenant est la suivante : le récit de la conception de Jésus du *Protévangile de Jacques* atteste-t-il, oui ou non, des tendances docétisantes ?

Par rapport au récit canonique, le récit apocryphe apporte un développement. Dans le premier, il n'est question que de conception mais sans autre précision. Dans le second, la conception est bien précisée : elle est le fait de la « parole » — du Logos, pour employer la terminologie grecque.

Il convient de remarquer que, malgré les apparences, le Logos dont il est question dans le récit de la conception de Jésus dans le *Protévangile de Jacques* n'est pas à rapprocher du Logos figurant dans l'*Évangile selon Jean*. Il n'empêche que les deux concepts ont été confondus par

⁷ P.A. HOFMANN, *Das Leben Jesu nach den Apokryphen im Zusammenhange aus den Quellen erzählt und wissenschaftlich untersucht*, Leipzig, 1851.

Il en a été de même pour W. BAUER, *Das Leben Jesus im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1909.

⁸ Voir A. MEYER, « Protevangelium des Jakobus », dans E. HENNECKE (Ed.), *Handbuch zu neutestamentlichen Apokryphen in deutscher Uebersetzung und mit Einleitungen*, Tübingen-Leipzig, 1904.

⁹ A ce sujet, voir les récits et guides de pèlerinage en Terre Sainte, notamment celui de l'Anonyme de Plaisance.

les docètes, ceux des tendances gnostiques notamment, mais à une date un peu plus tardive. C'est pourquoi, l'usage du terme Logos ne paraît pas être un indice suffisant pour considérer comme docétisant le récit de la conception de Jésus du *Protévangile de Jacques*. Il ne fait pas de doute cependant que le motif de la conception par la parole a donné lieu à des motifs proprement docétisants, comme par exemple la conception par l'oreille. Si d'aventure ce motif devait être tenu comme docète, il faudrait alors le considérer comme le premier d'une longue série.

De toute façon, les docètes se sont intéressés de manière prioritaire aux questions touchant plus à la naissance de Jésus qu'à celles touchant à sa conception. L'important selon eux a été qu'il naisse sans tache — c'est-à-dire sans souillure —, allant jusqu'à rendre une telle naissance comme virtuelle et non pas réelle.

Le récit de la conception de Jésus du *Protévangile de Jacques* est une pièce importante du dossier de l'annonciation à Marie. Il demanderait à être mis en relation avec le commentaire du récit de l'annonciation à Marie dans l'*Évangile selon Luc* par Origène (voir Homélie VI sur Luc).

Soulignons encore que la question de la conception de Jésus est fondamentale pour le dossier de la virginité de Marie, tout aussi essentielle que la question de la naissance de Jésus — il y a là une relation en chaîne de cause à effet.

III. LA NAISSANCE DE JÉSUS D'APRÈS LE *PROTÉVANGILE DE JACQUES*

Dans le *Protévangile de Jacques*, le récit de la naissance de Jésus se trouve aux chapitres 17, 18 et 19, 1-2. Il est suivi par l'épisode de Salomé aux chapitres 19, 3-20, 4.

Le chapitre 18, 2-3 rapporte, comme signe merveilleux, une vision de la suspension du temps lors de la naissance de Jésus. Il n'en sera pas question ici — sur ce point, on peut se reporter à une contribution de F. Bovon parue en anglais en 1991 et en français en 1993¹⁰, non sans relever toutefois que le *Protévangile de Jacques* est l'un des seuls textes

¹⁰ Voir F. BOVON, «The Suspension of Time in Chapter 18 of *Protevangelion Jacobi*», dans B.A. PEARSON (ED.), *The Future of Early Christianity*, Minneapolis, 1991, p. 393-405 (= «La suspension du temps dans le *Protévangile de Jacques*», dans *Révé-*

chrétiens, du moins parmi les plus anciens, à signaler ce prodige lors de la naissance de Jésus.

Les chapitres 19, 3–20, 4, concernant l'épisode de Salomé, seront en revanche examinés mais à part, étant donné qu'il s'agit d'une tradition nouvelle créée apparemment afin de défendre la naissance miraculeuse de Jésus.

Le récit de la naissance de Jésus proprement dit occupe donc les chapitres 17, 18, 1 et 19, 1–2.

Avant de commenter en détail ce récit, tant du point de vue littéraire que doctrinal, il convient de le lire toujours d'après la traduction proposée par A. Frey, mais plus ou moins aménagée en maints endroits.

17.1. Et il arriva un ordre de l'empereur Auguste, que soient recensés tous ceux qui étaient à Bethléem de Judée. Et Joseph dit: «Moi, je ferai inscrire mes fils. Mais cette jeune fille, que ferais-je? Comment la ferai-je inscrire? Comme ma femme? J'en ai honte. Alors, comme ma fille? Les fils d'Israël savent qu'elle n'est pas ma fille. En cette journée, le Seigneur fera comme il voudra».

17.2. Et il sella son âne et la fit asseoir dessus. Et son fils tirait la bride et Samuel suivait. Et ils approchèrent du troisième mille, et Joseph se retourna et la vit triste; et il disait: «Peut-être ce qui est en elle la fait-il souffrir». Et de nouveau Joseph se retourna et la vit qui riait; et il dit: «Marie qu'en est-il donc, que je voie ton visage tantôt riant et tantôt attristé?». Et elle lui dit: «Joseph, c'est que je vois devant mes yeux deux peuples, l'un qui pleure et se lamente, l'autre qui se réjouit et exulte».

17.3. Et ils étaient arrivés à mi-chemin quand Marie lui dit: «Joseph descends-moi de l'âne, car ce qui est en moi me presse pour sortir». Et là, il la fit descendre et lui dit: «Où t'emmènerai-je et mettrai-je à l'abri ta pudeur? Car l'endroit est désert».

18.1. Et il trouva là une grotte, l'y introduisit, mit près d'elle ses fils et sortit chercher une sage-femme judéenne dans la région de Bethléem...

19.1. Et je vis une femme qui descendait de la montagne, et elle me dit: «Homme, où vas-tu?». Et je dis: «Je cherche une sage-femme judéenne». Et en me répondant elle me dit: «Es-tu d'Israël?». Et je lui dis: «Oui». Elle dit: «Et qui est celle qui va enfanter dans la grotte?». Et je lui dis: «Celle qui m'est fiancée». Et elle me dit: «Ce n'est pas ta femme?». Et je lui dis: «C'est Marie, celle qui a été élevée dans le Temple du Seigneur. J'ai été désigné par le sort pour la recevoir comme femme; elle n'est pourtant pas ma femme, mais elle a un fruit conçu par

l'Esprit Saint». Et la sage-femme dit: «Cela est-il vrai?». Et Joseph dit: «Viens voir». Et elle partit avec lui.

19.2. Et ils se tinrent à l'endroit de la grotte. Et une nuée lumineuse couvrait la grotte. Et la sage-femme dit: «Mon âme a été exaltée aujourd'hui, parce qu'aujourd'hui mes yeux ont vu des choses extraordinaires: le salut est né pour Israël». Et aussitôt, la nuée se retira de la grotte et une grande lumière apparut dans la grotte, au point que les yeux ne pouvaient la supporter. Et peu à peu, cette lumière se retirait jusqu'à ce qu'apparut un nouveau-né; et il vint prendre le sein de sa mère Marie. Et la sage-femme poussa un cri et dit: «Qu'il est grand pour moi, le jour d'aujourd'hui: j'ai vu cette merveille inédite»¹¹.

Ce récit de la naissance de Jésus, qui diffère, quoi qu'en disent certains commentateurs, assez profondément de celui rapporté en *Lc* 2, 1-7, se déroule, d'un point de vue littéraire, en quatre temps:

1. Dans un premier temps, il est question du recensement ordonné par l'empereur Auguste (voir *PJ* 17, 1 // *Lc* 2, 1-3).

Cette mention d'un recensement officiel a pour but de justifier la naissance de Jésus à Bethléem de Judée — cela afin de pouvoir lui appliquer les prophéties messianiques, notamment celles de *Is* 7, 14 (LXX) et de *Mi* 5, 1 (LXX). C'est aussi évidemment un indice pour authentifier la naissance de Jésus dans le temps et dans l'espace — face à ceux qui refusent de reconnaître l'humanité de Jésus.

Dans cette partie, le *Protévangile de Jacques* et l'*Évangile selon Luc* entretiennent d'étroits rapports, même s'ils divergent quant aux détails. Ils pourraient, de ce fait, remonter, du moins sur ce point particulier, l'un et l'autre à une tradition commune diversement reprise par l'un et par l'autre.

Dans le *Protévangile de Jacques*, le recensement se limite aux habitants de Bethléem de Judée, alors que dans l'*Évangile selon Luc*, il est étendu au «monde entier». Dans Justin et Tertullien, on trouve aussi cette même tradition du recensement, mais — comme dans le *Protévangile de Jacques* — limité à la Judée¹². Notons que d'après certains critiques, l'expression du rédacteur lucanien, *πασῶν τῆν οἰκουμένην*, proviendrait d'un contresens par rapport à l'expression *כל הארץ*, qui se serait trouvée dans sa source en hébreu. De fait, une telle supposition,

¹¹ Voir A. FREY, «*op. cit.*», dans F. BOVON – P. GEOLTRAIN (ED.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, 1997, p. 97-99.

¹² Voir Justin, *Dialogue avec Tryphon* 78 et Tertullien, *Contre Marcion* IV, 19.

au demeurant non fondée, n'est pas nécessaire : il suffit de penser que le rédacteur lucanien désigne, par l'expression *πασῶν τὴν οἰκουμένην*, uniquement la terre habitée par les Judéens — autrement dit la Judée. Dans cette hypothèse, il n'y aurait pas de désaccord entre la tradition représentée d'un part, par le *Protévangile de Jacques*, Justin de Néapolis et Tertullien de Carthage et d'autre part, par l'*Évangile selon Luc*. On pourrait comprendre ainsi comment un recensement des habitants de Bethléem de Judée n'a pas été rapporté par Flavius Josèphe et les autres historiens anciens. On peut se demander dès lors, ce que vient faire l'empereur Auguste dans un événement de si faible importance¹³.

Les réflexions de Joseph, sur la manière dont il inscrira Marie, doit aider les lecteurs à préciser la nature des relations qui les unissent tous les deux : cette jeune fille n'est pas sa femme ni sa fille — est-il rapporté dans la narration.

2. Dans un deuxième temps, a lieu le voyage de Joseph — accompagné de ses fils — et de Marie (voir *PJ* 17, 2–18, 1 // *Lc* 2, 4–6).

La composition de la petite caravane n'est pas la même selon les divers manuscrits. Plusieurs font mention de deux fils de Joseph, l'un tient l'âne par la bride, l'autre suit avec Joseph. Les noms ne sont pas toujours donnés, mais dans certains manuscrits Jacques ainsi que Simon sont mentionnés, dans d'autres il est question d'un certain Samuel¹⁴.

Relevons une légère incohérence : le texte vient de mentionner que Joseph veut inscrire ses fils, et on sait que Joseph est vieux et a plusieurs fils (voir *PJ* 8, 3 ; 9, 2 ; 17, 1) ; ici, il parle de son fils qui tire la bride de l'âne et d'un certain Samuel qui suit ; dans la suite, les deux seront appelés ses fils (voir *PJ* 18, 1).

Contrairement à l'*Évangile selon Luc*, ici le point de départ n'est pas précisé. Toutefois, certains détails pourraient faire penser à Jérusalem. En *PJ* 18, 1, il est fait mention du *troisième mille* et en *PJ* 18, 2, il est dit qu'ils étaient arrivés à *mi-chemin*. On sait que la distance séparant

¹³ Une telle difficulté a été ressentie par plusieurs copistes des manuscrits du *Protévangile de Jacques*, qui ont substitué Hérode à Auguste. On comprend, en effet, qu'Hérode, pour des raisons dynastiques, ait pu se préoccuper de connaître exactement quels étaient les Judéens originaires de Bethléem, c'est-à-dire ayant quelque relation avec la famille royale de David et donc quelque prétention à sa succession. On doit peut-être alors se demander si — dans le *Protévangile de Jacques* mais aussi dans l'*Évangile selon Luc* — la mention d'Hérode ne serait pas plus originale par rapport à celle d'Auguste.

¹⁴ Aucun fils de Joseph n'est connu, par ailleurs, sous ce nom de Samuel.

Jérusalem de Bethléem est d'environ quatre milles (c'est-à-dire 6 km). La mention du *troisième mille* signifie, selon le vocabulaire des anciens, qu'ils ont effectué deux milles et qu'ils abordent le troisième mille. La caravane est à mi-chemin sur la route vers Bethléem, et son point de départ ne peut donc être que Jérusalem et non pas Nazareth. C'est en ce lieu, très exactement à mi-chemin entre Bethléem et Jérusalem qu'au V^e siècle a été construite une église, dite du Kathisma, dans laquelle on a vénéré la Théotokos. Par rapport à la localisation actuelle du lieu de naissance de Jésus, il y a une difficulté qu'on ne peut ici que relever¹⁵. Contrairement à ce que disent certains critiques, l'auteur du *Protévangile de Jacques* paraît connaître fort bien la topographie palestinienne, et notamment des environs de Jérusalem et de Bethléem.

La vision de Marie des «deux peuples, l'un pleurant et l'autre se réjouissant» est du plus haut intérêt, car elle relève des éléments qui permettent de situer l'œuvre dans un milieu judéo-chrétien. Les deux peuples, que Marie voit, font penser à ce qui est dit à Rébecca en *Gn* 25, 23: «Deux nations sont dans ton sein, deux peuples se détacheront de tes entrailles». Cependant, ici, les deux peuples ne sont pas dans le sein de Marie, ils sont devant ses yeux, et c'est l'enfant qui va naître qui est cause de la joie et de l'exaltation de l'un, des pleurs et des lamentations de l'autre. L'allusion à la prophétie de Syméon, de *Lc* 2, 34, est en revanche évidente: Jésus est destiné à amener «la chute et le relèvement de beaucoup en Israël». Et de même que dans la prophétie de Syméon, il est dit qu'un glaive transpercera le cœur de Marie, de même ici les sentiments des deux peuples se reflètent sur le visage — et dans l'âme — de la future mère de Jésus qui d'abord souffre pour ensuite rire. L'épisode de cette vision de Marie a d'ailleurs pour but de montrer que Marie n'est pas sujette aux douleurs physiques de l'enfantement et que ses angoisses sont purement morales. Les deux peuples dont il est question ne sont pas nécessairement les Judéens et les Grecs, mais plutôt les croyants et les incroyants — les uns et les

¹⁵ La grotte de la naissance de Jésus est située maintenant dans le village de Bethléem. Il convient de supposer que l'emplacement du village ancien n'était pas le même qu'actuellement. Le déplacement aurait eu lieu à partir du moment où l'on a commencé à vénérer la naissance de Jésus dans la grotte actuelle.

En bonne méthode, il convient, en effet, de penser à un déplacement du village et non pas de la grotte. Un village se crée autour d'un lieu saint, et non pas l'inverse.

Voir P. BENOIT, «L'emplacement de Bethléem au temps de Jésus», dans *Les dossiers de l'archéologie* 10 (1975), p. 58–63, qui estime que le site actuel de la grotte est le site ancien, ne prenant pas en considération le passage de *PJ* 17, 3–18, 1.

autres étant d'origine judéenne, les uns et les autres sont entourés de Grecs sympathisants au judaïsme. Cette exégèse est caractéristique de l'interprétation judéo-chrétienne qui a été cause de séparation à l'intérieur de la nation judéenne — à l'époque de la rédaction du *Protévangile de Jacques*, la séparation est peut-être consommée, mais depuis peu.

Les paroles que Marie prononce à mi-chemin ne signifient pas qu'elle ressent les douleurs de l'enfantement, mais que son terme est tout proche — de ce fait, il est donc nécessaire qu'elle descende de sa monture. La nuance est fortement empreinte de docétisme : l'absence de douleur à l'enfantement est, en effet, un des traits caractérisant la tendance docétisante faisant de Jésus, et donc par contrecoup de Marie, un être relativement différent des autres, un être dont l'humanité est réduite au profit de la divinité — autrement dit, pour les docètes, Jésus n'a pas été enfanté dans la douleur. Il n'empêche que la demande de Marie est tellement normale (autrement dit humaine) — « ce qui est en moi me presse pour sortir » — qu'on peut penser qu'elle vise justement les docètes en leur montrant la réalité normale de l'enfantement qui se prépare. Ainsi, dans ce texte, il semble y avoir une tentative d'adoucir un trait docétisant (absence de douleur) en introduisant un trait montrant la normalité de la naissance.

Dans le *Protévangile de Jacques*, la naissance de Jésus est située dans une grotte. La tradition selon laquelle Jésus est né dans une grotte est ancienne, on la rencontre déjà chez Justin¹⁶. Au temps d'Origène, on montre la grotte de la Nativité de Jésus aux alentours de Bethléem et non pas dans le village de Bethléem¹⁷. *Lc* 2, 7 parle d'une mangeoire dans laquelle Marie place le nouveau-né. Dans le *Protévangile de Jacques*, la mangeoire servira à cacher Jésus et à le soustraire aux mains des assassins envoyés par Hérode (voir *PJ* 22, 2) — ainsi, dans cet écrit, il y a télescopage entre la tradition de la grotte et celle de la mangeoire utilisée dans un tout autre contexte. A noter que dans un fragment sahidique du *Protévangile de Jacques* il est question d'une hôtellerie — ΠΑΝΔΟΚΙΟΝ — où Joseph aurait fait descendre Marie.

Au VI^e siècle, on vénère à Jérusalem une pierre que Marie aurait sanctifiée en s'asseyant sur elle à ce moment du voyage¹⁸. Cette pierre,

¹⁶ Voir Justin, *Dialogue avec Tryphon* 78.

¹⁷ Voir Origène, *Contre Celce* I, 51 — ce témoignage paraît relever d'une époque où le village de Bethléem ne s'est pas encore déplacé autour de la grotte actuelle.

¹⁸ Voir Theodosius, *Guide* 28.

originellement à trois mille de Jérusalem, a été dressée en guise d'autel dans l'église du Saint-Sépulcre, après une tentative, qui a échoué miraculeusement, pour la transporter à Constantinople¹⁹. On a retrouvé depuis peu l'église construite, au V^e siècle, autour de l'emplacement original de cette pierre, à trois mille de Jérusalem sur la route de Bethléem — il s'agit de l'église du Kathisma dont la forme octogonale semble caractéristique des sanctuaires dédiés à la Théotokos²⁰. Depuis lors, on peut observer la pierre, notamment la partie restée *in situ*, ainsi que les marques de la taille de la partie transférée à Jérusalem²¹.

3. Dans un troisième temps, Joseph, alors parti à la recherche d'une sage-femme, la rencontre (voir *PJ* 19, 1).

Joseph laisse ses fils auprès de Marie — quelques manuscrits ajoutent « en dehors de la grotte » — et part donc à la recherche d'une sage-femme judéenne. Le fait que Joseph cherche une sage-femme judéenne paraît indiquer que dans la pensée de l'auteur il y a dans la région d'autres habitants que des Judéens — ce qui est fort vraisemblable.

C'est à ce moment qu'est insérée dans la narration la vision de la suspension du temps lors de la naissance de Jésus (voir *PJ* 18, 2–3) — qu'on laisse de côté. Notons simplement que le passage de *PJ* 18, 2–3 est à la première personne, et que le temps réel, interrompu en *PJ* 18, 2, reprend sa course en *PJ* 19, 1 alors que le récit à la première personne est maintenu tout au long de *PJ* 19, 1.

Le dialogue entre Joseph et la sage-femme est rapide, comme il convient en pareilles circonstances. C'est une nouvelle occasion pour l'auteur du *Protévangile de Jacques* de développer son thème préféré : Marie n'est pas l'épouse véritable de Joseph. Les expressions embarrassées de Joseph témoignent aussi de l'embarras de l'auteur pour exprimer ce qu'il concevait bien : l'union de Marie et de Joseph sans relations intimes possibles. Joseph, en rappelant l'état antérieur de Marie, semble faire allusion à un fait connu de tous, en particulier de

¹⁹ Voir Theodosius, *Guide* 28.

²⁰ L'église de Gethsémani, du VI^e siècle, dans sa partie supérieure, est aussi de forme octogonale, du moins selon le témoignage de Arculfe qui date de 670 (voir I, XII, où il est cependant question d'une « église inférieure... de forme ronde »).

²¹ Cette remarque est le résultat d'une observation personnelle à la suite d'une visite du site en mars 2000.

En attendant la publication de la fouille, voir R. AVNER, « Jérusalem, Mar Elias — Eglise du Kathisma », dans *Hadashot archeologiot* 108 (1998), p. 139–142 [en hébreu].

la sage-femme. Le rappel de la jeunesse merveilleuse de Marie prépare ainsi à l'annonce du miracle bien plus grand encore de la naissance virginale de Jésus. La réponse de Joseph « Viens voir » fait penser aux deux expressions semblables qui se retrouvent en *Jn* 1, 39 et 46. Joseph paraît vouloir dire que les miracles qui entoureront la naissance de Jésus seront une preuve de sa conception virginale. Il ne songe pas immédiatement à l'accouchement sans douleur et sans tache, mais il pense que divers prodiges comme ceux dont il vient d'être le témoin vont se passer.

4. Dans un dernier temps, a lieu la naissance de Jésus, qui est décrite (voir *PJ* 19, 2 // *Lc* 2, 7).

La nuée lumineuse qui couvre la grotte de son ombre est plutôt proche du récit de la Transfiguration (voir *Mt* 17, 5; *Mc* 9, 7; *Lc* 9, 34) que du récit de la théophanie rapportée en *Ex* 19 (voir *Ex* 19, 16: « une nuée sombre »). L'ombre dont il est question dans le récit est celle de la puissance divine (voir déjà *PJ* 11, 2). Il s'agit du signe de la présence divine (voir par exemple *Ex* 13, 21–22; 19, 6; 40, 34–38; *1 R* 8, 10; *Ps* 18, 10; 96 (97), 2; *Lv* 16, 2.13; voir aussi *Mt* 17, 5).

Dans *Dn* 7, 13, c'est sur des nuées que paraît le Fils de l'Homme. Cette nuée est donc le signe de l'apparition de Dieu parmi les hommes: c'est bien ce qu'exprime la sage-femme qui — en reprenant *Lc* 19, 9 — s'écrie: « Le salut est né pour Israël ».

La scène de la naissance de Jésus est représentée ici comme un lever de soleil. En effet, comme le dit E. Amann, il est question: « d'abord [d']un brouillard lumineux, puis [d']une lumière éblouissante, sans que le soleil paraisse encore, enfin l'astre lui-même paraît, et la lumière qui empourprait l'horizon, cesse quand il se montre »²².

Remarquons la discrétion des termes employés pour indiquer que la naissance de Jésus se fait en dehors des règles ordinaires. C'est ainsi que l'enfant, sitôt mis au monde, prend le sein de sa mère: il n'y a point de souillure ni pour la mère, ni pour l'enfant. C'est donc bien aussi une « merveille inédite » que la sage-femme est à même de contempler.

²² Voir E. AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910, p. 252–253.

Relevons encore l'opposition entre la lumière qui traduit la naissance merveilleuse de Jésus (trait docétisant) et le fait que cet enfant prend aussitôt le sein de sa mère (trait humanisant).

La naissance de Jésus est décrite ici en trois mouvements: l'arrivée d'«une nuée lumineuse»; l'apparition d'«une grande lumière»; la présence d'«un nouveau-né». Ainsi, la «nuée lumineuse», en se dissipant, laisse apparaître «une grande lumière», qui, s'estompant à son tour, permet aux yeux humains de supporter et de contempler le nouveau-né. La «nuée lumineuse» et la «grande lumière» sont des expressions bibliques employées pour manifester la présence divine²³. De la sorte, la naissance de Jésus est clairement soulignée comme celle d'une naissance divine, mais sans enlever au nouveau-né tous les artifices d'un être humain.

Au sujet de l'épisode de Salomé (PJ 19, 3-20, 4)

Le récit de l'épisode de Salomé met en scène l'idée selon laquelle Marie, à l'instar des saintes femmes, accouche sans douleur et sans le concours d'une sage-femme.

Avant de commenter cet épisode, il est nécessaire de le lire toujours d'après la traduction proposée par A. Frey.

19. 3. Et la sage-femme sortit de la grotte, et Salomé la rencontra. Et elle lui dit: «Salomé, Salomé, j'ai une merveille inédite à te raconter: une vierge a enfanté, ce que pourtant sa nature ne permet pas». Et Salomé dit: «Aussi vrai que vit le Seigneur mon Dieu, si je ne mets pas mon doigt et n'examine sa nature, je ne croirai nullement qu'une vierge ait enfanté».

20.1. Et la sage-femme entra et dit: «Marie, dispose-toi; car ce n'est pas un petit débat qui se présente à ton sujet». Et Marie, ayant entendu cela se disposa. Et Salomé mit son doigt dans sa nature. Et Salomé poussa un cri et dit: «Malheur à mon iniquité et à mon incrédulité, parce que j'ai tenté le Dieu vivant. Et voici que ma main dévorée par le feu, se retranche de moi».

20.2. Et Salomé fléchit les genoux devant le Maître, disant: «Dieu de mes pères, souviens-toi de moi: je suis de la descendance d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Ne me livre pas en exemple aux fils d'Israël; mais rends-moi aux pauvres. Car tu sais, Maître, que j'ai prodigué les soins en ton nom et que mon salaire je le recevais de toi».

²³ Pour la «nuée lumineuse», voir plus haut; pour la «grande lumière», voir *Is* 9, 2 et *Mt* 4, 16.

20.3. Et voici qu'un ange du Seigneur se tint devant elle, lui disant: «Salomé, Salomé, le Maître de toutes choses a exaucé ta prière. Approche ta main de l'enfant et prends-le dans tes bras, et il sera pour toi salut et joie».

20.4. Et pleine de joie, Salomé avança vers l'enfant et le prit dans ses bras, disant: «Je l'adorerai, car c'est lui qui est né roi pour Israël». Et aussitôt Salomé fut guérie et elle sortit justifiée de la grotte. Et voici qu'une voix dit: «Salomé, Salomé, n'annonce pas les choses extraordinaires que tu as vues jusque ce que l'enfant soit allé à Jérusalem»²⁴.

Le débat ne porte pas sur le fait qu'une vierge puisse enfanter, mais sur l'intégrité physique de Marie après la naissance de Jésus — la nuance est importante. Elle est restée vierge dit la sage-femme, Salomé en revanche ne veut pas croire à une mère vierge. Ce récit de la sage-femme et de Salomé met en scène l'idée selon laquelle, à l'instar des saintes femmes, Marie accouche sans douleur sans le concours d'une sage-femme²⁵.

Il s'agit d'une interprétation de *Is* 7, 13–14 (LXX), qui est assez répandue au II^e siècle: en milieu chrétien, on la retrouve dans l'*Ascension d'Isaïe* 11, 12–14, dans les *Odes de Salomon* 19, 6, dans les *Actes de Pierre* 24 et chez Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* III, 21, 4. Elle a suscité de nombreux débats au sujet de la maternité virginale de Marie.

Souignons que la phrase de la sage-femme, «Marie, dispose-toi; car ce n'est pas un petit débat qui se présente à ton sujet», relève d'un thème, celui du débat au sujet de Marie, qu'on retrouve dans l'*Ascension d'Isaïe*, en 11, 12–14, et dans les *Actes de Pierre*, en 24 (dans la cinquième réponse de Pierre à Simon). L'idée d'un combat, d'une dispute ou d'un débat au sujet de la naissance virginale se rencontre déjà chez Justin²⁶. On la retrouve aussi chez Irénée qui rapporte que Dieu met les hommes à l'épreuve, qui doivent soutenir l'*agon*, la dispute en rapport avec la naissance virginale²⁷.

L'épisode de Salomé a donc été imaginé pour donner une nouvelle preuve de l'enfantement miraculeux, de même que l'*Évangile selon*

²⁴ Voir A. FREY, «*op. cit.*», dans F. BOVON – P. GEOLTRAIN (ED.), *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, 1997, p. 99–101.

²⁵ Cette idée se rencontre en milieu judéen pharisien, voir Midrash, *Exode Rabbah* 1, 20. On la trouve déjà dans la Bible, voir surtout *Is* 66, 7 et dans une moindre mesure *Is* 54, 1–3.

²⁶ Voir Justin, *Dialogue avec Tryphon* 43, 5 et 66, 2.

²⁷ Voir Irénée, *Contre les hérésies* III, 21, 4.

Jean met en scène Thomas surnommé Didyme pour affirmer avec une nouvelle insistance la réalité de la résurrection du Christ.

L'injonction, qui est faite à Salomé de ne pas divulguer ce qu'elle vient de voir, relève du thème des interdictions de divulgation des révélations divines. On le trouve, par exemple, dans les recommandations de Jésus afin de garder le « secret » de ses guérisons miraculeuses (voir *Mt* 8, 4; 9, 30; 12, 16) ainsi que celui de son caractère messianique (voir *Mt* 16, 20); il en est de même aussi à la fin du récit de la Transfiguration (voir *Mt* 17, 9; *Lc* 9, 39) — il s'agit d'un thème classique de la littérature apocalyptique (voir *Dn* 12, 4.9). Dans le cas présent, de plus, la divulgation de la nouvelle aurait compromis la suite de la narration (voir *PJ* 21), ainsi que c'est le cas pour les prophéties d'Anne et de Syméon (voir *Lc* 2, 26–27.36).

La dernière phrase du *PJ* 20, avec la mention de Jérusalem, est une allusion à la présentation de Jésus au Temple (voir *Lc* 2, 22–39; voir aussi *PJ* 24).

L'épisode de Salomé témoigne de la virginité *in partu* de Marie. L'auteur du *Protévangile de Jacques* est soucieux d'écarter de Marie toute trace d'impureté. Un indice va dans ce sens: quand Anne a enfanté Marie, elle attend les jours de la purification pour donner le sein à sa fille, en revanche, dès l'enfantement achevé, Marie allaite son fils. D'ailleurs, dans le récit du *Protévangile de Jacques*, il ne sera pas question, plus tard, d'une purification de Marie, comme dans le récit de l'*Évangile selon Luc* (voir *Lc* 2, 22). La raison doctrinale conduisant à cette thèse est fournie par Irénée de Lyon qui, dans la *Démonstration de la prédication apostolique*, rapproche *Is* 7, 14 de *Is* 54, 1–3 — ce qui lui permet d'ailleurs de rattacher le thème de la virginité *in partu* à la typologie Sion-Marie²⁸.

Récapitulatif

Comme pour le récit de la conception de Jésus, il est important de souligner que le récit de la naissance du *Protévangile de Jacques* est une interprétation du récit de la naissance de l'*Évangile selon Luc*, mais une interprétation qui répond à des problématiques doctrinales de son époque et de son milieu.

²⁸ A ce sujet, voir E. COTHENET, «Le *Protévangile de Jacques*: origine, genre et signification d'un premier midrash chrétien sur la *Nativité de Marie*», dans *ANRW* II, 25.6 (1988), p. 4266.

D'un point de vue doctrinal, la question qui peut se poser maintenant est la suivante: le récit de la naissance de Jésus du *Protévangile de Jacques* atteste-t-il, oui ou non, des tendances docétisantes?

Par rapport au récit canonique, le récit apocryphe apporte un très important développement. Dans le premier, il n'est question que de naissance mais sans autre précision. Dans le second, la naissance est largement exposée: elle est décrite notamment avec des expressions bibliques utilisées pour manifester les théophanies. Ces dernières ne sont pas des indices permettant de considérer comme docétisant le récit de la naissance de Jésus du *Protévangile de Jacques*.

Il est bien évident cependant que l'auteur de ce récit se débat entre la nécessité de montrer que la naissance de Jésus est à la fois réelle — non pas virtuelle — et merveilleuse. L'auteur doit en effet montrer que Jésus est né comme tous les hommes mais qu'il est né aussi de façon merveilleuse — seule manière de témoigner de son caractère divin. Autrement dit, Jésus est né comme tous les hommes, mais à la différence qu'il n'a pas connu les impuretés que connaissent tous les hommes à leur naissance — seule manière de manifester aussi de son caractère divin. En tout cas, par rapport au docétisme, le fait que dès sa naissance Jésus tète le sein de sa mère comme tous les autres enfants, est un élément qui doit montrer aux lecteurs qu'il a un corps bien réel du fait qu'il a des besoins ordinaires.

Ce récit de la naissance de Jésus est souvent considéré comme un témoin de la virginité *in partu* de Marie. Mais il est aussi estimé comme un témoin de la virginité *ante partum* de par la mention « un fruit conçu par l'Esprit Saint », figurant en *PJ* 19, 1.

Dans l'*Évangile selon Philippe*, qui date de la même époque, la virginité de Marie est réfutée: il est rapporté, en effet, que Jésus naît de façon normale, et qu'il est le fils naturel de Joseph et de Marie²⁹. Pour l'auteur de ce document, c'est à partir du baptême au Jourdain que le Christ céleste est descendu sur Jésus et a fait de l'ensemble, corps apparent et personne divine, un fils direct de Dieu le Père et de la « Vierge », son épouse éternelle, appelée notamment « Pensée » et « Silence »³⁰.

²⁹ Voir *Évangile selon Philippe* 17; voir aussi 81–83, 91.

³⁰ Dans l'*Ascension d'Isaïe* 11, 14 et dans les *Actes de Pierre* 24, il est rapporté que l'accouchement a eu lieu sans sage-femme, sans douleur et de manière merveilleuse, si bien que les gens de Bethléem n'ont pas cru à l'accouchement de Marie.

IV. CONCLUSION

Reprenons à présent en les résumant les éléments résultant de ces analyses littéraires et doctrinales, afin de tenter de les replacer dans un contexte historique.

Pour la conception, par rapport au récit canonique, le récit apocryphe apporte un développement. Dans le premier, il n'est question que de conception, sans plus de précision. Dans le second, la conception est décrite comme le produit de la « parole » — cette dernière ne paraît toutefois pas être un indice suffisant pour considérer comme docétisant ce récit de la conception de Jésus.

Pour la naissance, par rapport au récit canonique, le récit apocryphe apporte aussi un très important développement. Dans le premier, il n'est question que de naissance, également sans plus de précision. Dans le second, la naissance est décrite avec des expressions bibliques utilisées par ailleurs lors de manifestations théophaniques. Ces dernières ne sont pourtant pas des indices permettant de considérer comme docétisant le récit de la naissance de Jésus du *Protévangile de Jacques*. Il est évident cependant que l'auteur de ce récit se débat entre la nécessité de montrer que la naissance de Jésus est à la fois réelle — non pas virtuelle — et merveilleuse. Il doit, en effet, montrer que Jésus est né comme tous les hommes mais qu'il est né aussi de façon merveilleuse — seule manière de témoigner son caractère divin.

Le *Protévangile de Jacques* — en 19, 3–20, 4 — fait intervenir, par ailleurs, une sage-femme, témoin du prodige de l'apparition de l'enfant qui surgit d'une nuée lumineuse enveloppant la grotte. Cette sage-femme raconte à une certaine Salomé qu'une vierge vient d'enfanter miraculeusement, cette dernière veut vérifier le fait par sa main, qui est brûlée puis guérie.

Selon toute vraisemblance, en la matière, le *Protévangile de Jacques* s'oppose à des chrétiens professant des tendances docétisantes. A cette fin, il emploie surtout des motifs bibliques — c'est-à-dire venant de l'Ancien Testament — faisant une large part au merveilleux mais tout en s'efforçant de souligner les traits humanisants de la conception et la naissance de Jésus. Il ne néglige pas pour autant de montrer aux chrétiens professant des tendances adoptianisantes le caractère divin de la conception et de la naissance de Jésus en insistant sur certains aspects touchant à la pureté du caractère virginal de ces deux événements.

On peut penser dans ces conditions que le *Protévangile de Jacques* est un texte proposant un compromis entre ces deux tendances.

En guise de conclusion, signalons que dans l'*Apocalypse d'Adam* — un texte gnostique du début du II^e siècle, retrouvé en Egypte à Nag-Hammadi — on trouve un relevé des diverses façons de décrire les origines de Jésus.

Ces représentations prennent la forme de quatorze notices sur les conceptions et naissances de Jésus: les treize premières — d'origine judéenne ou grecque — sont considérées comme aberrantes par l'auteur (77, 26–82, 19); la dernière correspondant à son opinion (82, 19–28) — elle est censée se dispenser de témoignages prophétiques. Les adversaires visés dans les treize premières notices ne sont pas précisés, sauf de manière très impersonnelle. La quatorzième strophe est l'antithèse des treize précédentes. Selon elle, il ne peut en aucun cas y avoir de promiscuité entre l'humain et le divin. Autrement dit, Jésus « est issu d'un Air étranger » (82, 26): il est un être divin et non pas un être humain, encore moins un être à la fois divin et humain; il n'est qu'une émanation divine totalement étrangère au monde des humains.

Force est de constater, dans la littérature apocryphe, l'extrême efflorescence de la pensée chrétienne quant à l'origine de Jésus: a-t-il été un être humain ou a-t-il été un être divin? La multiplicité et la divergence des réponses apportées par ce relevé montrent combien ces questions ont dû être débattues avant que l'orthodoxie ne vienne unifier ces traditions par le phénomène de la canonisation. La diversité des quatorze notices de l'*Apocalypse d'Adam*, démontre s'il le fallait encore, qu'on ne savait rien de précis sur les origines de Jésus. Une telle diversité dans la représentation de la conception et de la naissance de Jésus ne peut s'expliquer autrement! Si l'on possédait des traditions historiques sur les origines de Jésus, on les aurait, sans nul doute, opposées à toutes ces explications. Les récits de *Mt* 1–2 et de *Lc* 1–2, ne devaient pas être reconnus comme authentiques par tous.

Post scriptum

Au terme de cette contribution, comment ne pas rendre hommage à David Daube, décédé en 1999³¹, qui a été un des premiers historiens

³¹ Voir B. DUPUY, « David Daube (1908–1999) », dans *Istina* 45 (2000), p. 266–268.

du christianisme ancien, de confession juive, à soutenir — au grand dam des juifs orthodoxes pour qui cette notion est nécessairement grecque — que la conception virginale de Jésus dans le sein de Marie peut fort bien se comprendre à partir de fondements bibliques et n'est pas impensable dans le judaïsme du I^{er} siècle de notre ère, du moins si l'on accepte de la mettre en parallèle avec les naissances patriarcales miraculeuses « au-delà de l'âge » et aussi avec la mise au monde de Jean le Baptiste dont les parents, Zacharie et Elisabeth, sont d'un âge fort avancé (voir *Lc* 1, 7).

Sans oublier non plus David Flusser, décédé en 2000, qui, lui aussi, a toujours soutenu cette idée, parfois même avec beaucoup d'humour, notamment à l'égard de l'incrédulité manifestée à cette occasion par ses interlocuteurs d'origine juive, ses étudiants comme ses collègues³².

³² Voir M.R. MACINA, « David Flusser: hommage », dans *L'Arche* 513 (2000), p. 12.

BIBLIOGRAPHIE

On ne trouvera ici que les travaux sur *l'Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie* parus depuis 1995 qui complètent la bibliographie dressée dans notre ouvrage¹ — à l'exclusion de ceux concernant les *Vies de Marie* et les *Apocalypses de Marie*.

- G. ARANDA PÉREZ, *Dormición de la Virgen. Relatos de la tradición copta*, Madrid, 1995.
- R. AVNER, «The Recovery of the Kathisma Church and Its Influence on Octagonal Building», dans G.C. BOTTINI–L. DI SEGNI–L.D. CHRUPCALA (ED.), *One Land—Many Cultures. Archaeological Studies in Honour of Stanislaw Loffreda OFM*, Jérusalem, 2003, p. 173–186.
- R. AVNER, «The Kathisma: A Christian and Muslim Pilgrimage Site», dans *Aram* 18–19 (2006–2007), p. 541–557.
- Y.-M. BLANCHARD, «La mère de Jésus dans les apocryphes de la tradition johannique», dans J. LONGÈRE (ED.), *Marie dans les récits apocryphes chrétiens*, I, Paris-Montréal, 2004, p. 65–80, spécialement p. 71–76.
- R. VAN DEN BROEK, «Manichaean Elements in Early Version of the Virgin Mary's Assumption», dans A. HOUTMAN–A. DE JONG–M. MISSET-VAN DE WEG (ED.), *Emphychoi Logoi—Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, Leyde-Boston, 2008, p. 293–316.
- R. CALI, «Le omelie *In Dormitionem Sanctae Mariae* di Andrea di Creta. Contributi per una rilettura della teologia mariana dell'assunzione», dans *Marianum* 57 (1995), p. 291–305.
- M. CLAYTON, «The *Transitus Mariae*: The Tradition and Its Origins», dans *Apocrypha* 10 (1999), p. 74–98.
- E. COTHENET, «Traditions bibliques et apocalyptiques dans les récits anciens de la dormition», dans J. LONGÈRE (ED.), *Marie dans les récits apocryphes chrétiens*, I, Paris-Montréal, 2004, p. 155–175.
- E. COTHENET, «Le *Pseudo-Méliton*», dans J. LONGÈRE (ED.), *Marie et la Sainte Famille. Les récits apocryphes chrétiens*, II, Paris-Montréal, 2006, p. 45–60.
- B.E. DALEY, *On the Dormition of Mary. Early Patristic Homilies*, New York, 1998.
- M. VAN ESBROECK, *Aux origines de la Dormition de la Vierge. Etudes historiques sur les traditions orientales*, Londres, 1995 (Recueil d'articles).
- M. VAN ESBROECK, «Etude comparée des notices byzantines et caucasiennes pour la fête de la Dormition», dans *Aux origines de la Dormition de la Vierge. Etudes historiques sur les traditions orientales*, Londres, 1995, p. II, 1–18 (= «A Comparative Study of the Byzantine and Caucasian Accounts for the Feast of the Dormition» [inédit]).
- M. VAN ESBROECK, «Bemerkungen zur syrischen *Transitus*-Literatur», dans M. TAMCKE (ED.), *Syriaca II, Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen* 2002, Munich, 2004, p. 357–370 (= *Studien zur orientalischen Kirchengeschichte* 33).

¹ Voir S.C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995, p. 675–716.

- M. VAN ESBROECK, «La première église de la Vierge bâtie par les apôtres», dans E. LUCCHESI – U. ZANETTI (ED.), *Aegyptus christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Davos, Bollandiste*, Genève, 2004, p. 1–18.
- M. VAN ESBROECK, «Die Quelle der Himmelfahrt Muhammeds vom Tempel in Jerusalem aus», dans *Le Muséon* 117 (2004), p. 175–192.
- M. VAN ESBROECK, «Une homélie mariale étiologique pour la Fête des Roses au 15 mai», dans *Studi sull'oriente cristiano* 8/1 (2004), p. 17–49.
- B. FLEITH, «*De assumptione beatae Virginis Mariae*. Quelques réflexions sur le compilateur Jacques de Voragine», dans B. FLEITH – F. MORENZONI (ED.), *De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la «Légende dorée»*, Genève, 2001, p. 41–73.
- H. FÖSTER, *Transitus Mariae. Beiträge zur koptischen Überlieferung. Mit einer Edition von P. Vindob. K 7589, Cambridge Add 1876 8 und Paris BN copte 12917 ff. 28 und 29*, Berlin-New York, 2006.
- D. GOOD (ED.), *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, Bloomington-Indianapolis/Indiana, 2005.
- S.A. HARVEY, «Incense Offerings in the Syriac *Transitus Mariae*: Ritual and Knowledge in Ancient Christianity», dans A.J. MALHERBE – F.W. NORRIS – J.W. THOMPSON (ED.), *The Early Church in its Context. Essays in Honor of Everett Fergusson*, Leyde-Boston-Cologne, 1998, p. 175–191.
- M. HIMMELFARB, «The Mother of the Messiah in the Talmud Yerushalmi and Sefer Zerubbabel», dans P. SCHÄFER (ED.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, Tübingen, 2002, p. 369–389.
- F.S. JONES (ED.), *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*, Atlanta/Georgie, 2002.
- J. LONGÈRE (ED.), *Marie dans les récits apocryphes chrétiens*, I, Paris-Montréal, 2004.
- J. LONGÈRE (ED.), *Marie et la Sainte Famille. Les récits apocryphes chrétiens*, II, Paris-Montréal, 2006.
- B. LOURIÉ, «L'Histoire Euthymiaque: l'œuvre du patriarche Euthymios/Euphemios de Constantinople», dans *Miscellanea Patristica. Reverendissimo Domino Marco Starowieyski. Septuagenario professori illustrissimo viro amplissimo ac doctotissimo*, Varsovie, 2007, p. 189–221.
- S.C. MIMOUNI, «La Dormition de Marie du Pseudo-Jean. Introduction, traduction, annotation», dans F. BOVON – P. GEOLTRAIN (ED.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, 1997, p. 163–188.
- S.C. MIMOUNI – S.J. VOICU, *Les Dormitions de Marie dans l'Orient grec, choix de textes grecs introduits, traduits et annotés*, Paris, 2003.
- S.C. MIMOUNI, «Assomption de Marie ou Transitus grec “R”. Introduction, traduction, annotation», dans P. GEOLTRAIN – J.-D. KAESTLI (ED.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, II, Paris, 2005, p. 205–239.
- E. NORELLI, «Maria negli apocrifi», dans C.M. PIASTRA (ED.), *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico. Atti del I Convegno mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di Storia dell'Università di Parma, Parma 7–8 novembre 1997*, Florence, 2001, p. 19–63.
- E. NORELLI, «Maria nella letteratura apocrifa dei primi tre secoli», dans *Theotokos* 9 (2001), p. 191–225.
- E. NORELLI, «Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica», dans E. DAL COVOLO – A. SERRA (ED.), *Storia della mariologia*, I, Rome, 2009, p. 143–254.
- E. NORELLI, *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Genève, 2009.

- E. NORELLI, « Les récits de l'Assomption de Marie », dans *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Genève, 2009, p. 103-147.
- B. OUTTIER, « Deux homélies pseudo-chrysostomiennes pour la fête mariale du 15 août », dans *Apocrypha* 6 (1995), p. 165-177.
- W.D. RAY, *August 15 and the Development of the Jerusalem Calendar*, Notre Dame/Indiana, 2000 (PhD).
- J.-C. SCHMITT, « L'exception corporelle: à propos de l'Assomption de Marie », dans J.F. HAMBURGER - A.-M. BOUCHÉ (Ed.), *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, Princeton/New Jersey, 2006, p. 151-184.
- P. SELLEW, « An Early Coptic Witness to the *Dormitio Mariae* at Yale: P.CtYBR inv. 1788 Revisited », dans *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 37 (2000), p. 37-70.
- S.J. SHOEMAKER, *Mary and the Discourse of Orthodoxy: Early Christian Identity and the Ancient Dormition Legends*, Duke University, 1997 (PhD).
- S.J. SHOEMAKER, « 'Let Us Go and Burn Her Body': The Image of the Jews in the Early Dormition Traditions », dans *Church History* 68 (1999), p. 775-823.
- S.J. SHOEMAKER, « The Sahidic Coptic Homily of the Virgin Attributed to Evodius of Rome: An Edition of Morgan MSS 596 & 598 with Translation », dans *Analecta Bollandiana* 117 (1999), p. 241-283.
- S.J. SHOEMAKER, « Gender at the Virgin's Funeral: Men and Women as Witnesses to the Dormition », dans *Studia Patristica* 34 (2001), p. 552-558.
- S.J. SHOEMAKER, « Rethinking the 'Gnostic Mary': Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition », dans *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), p. 555-595.
- S.J. SHOEMAKER, « The (Re?)Discovery of the Kathisma Church and the Cult of the Virgin in Late Antique Palestine », dans *Maria. A Journal of Marian Studies* 2 (2001), p. 21-72.
- S.J. SHOEMAKER, « A Case of Mistaken Identity? Naming the Gnostic Mary », dans F.S. JONES (Ed.), *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*, Atlanta/Georgie, 2002, p. 5-30.
- S.J. SHOEMAKER, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford, 2002.
- S.J. SHOEMAKER, « Christmas in the Qur'an: The Qur'anic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition », dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003), p. 11-39.
- S.J. SHOEMAKER, « Jesus' Gnostic Mom: Mary of Nazareth and the "Gnostic Mary" Traditions », dans D. GOOD (Ed.), *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, Bloomington-Indianapolis/Indiana, 2005, p. 153-182.
- S.J. SHOEMAKER, « A Peculiar Version of the *Inventio crucis* in Early Syriac Dormition Traditions », dans *Studia Patristica* 41 (2006), p. 75-81.
- S.J. SHOEMAKER, « Death and the Maiden: The Early History of the Dormition and Assumption Apocrypha », dans *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 50 (2006), p. 59-97.
- S.J. SHOEMAKER, « Epiphanius of Salamis, the Kollyridians, and the Early Dormition Narratives: The Cult of the Virgin in the Fourth Century », dans *Journal of Early Christian Studies* 16 (2008), p. 371-401.
- S.J. SHOEMAKER, « Between Scripture and Tradition: The Marian Apocrypha of Early Christianity », dans L. DITOMMASO - L. TURCESCU (Ed.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity. Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006*, Leyde-Boston, 2008, p. 491-510.
- H. SIVAN, « Contesting Calendars: The 9th of Av and the Feast of the Theotokos », dans B. CASEAU - J.-C. CHEYNET - V. DÉROCHE (Ed.), *Pèlerinages et lieux saints*

- dans l'Antiquité et le Moyen Age. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, 2006, p. 443-456.
- J. STERN, «Sion, Gethsémani. Tradition et traditions», dans *Etudes mariales* 57 (2003), p. 96-109.
 - S. VERHELST, «Le 15 août, le 9 av et le Kathisme», dans *Questions liturgiques* 82 (2001), p. 161-191.

DIVERSES CONTRIBUTIONS D'ORDRE THÉOLOGIQUE

- GROUPE DE DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des Saints. Dans l'Histoire et l'Écriture, controverse et conversion*, I-II, Paris, 1997-1998 (voir B. SESBOÛÉ, «Marie dans le dessein de Dieu et la communion des Saints. Présentation du document du Groupe de Dombes sur la Vierge Marie», dans *Istina* 50 (2005), p. 231-244).
- D. CERBELEAUD, *Marie un parcours dogmatique*, Paris, 2004.
- B. SESBOÛÉ, *Marie, ce que dit la foi*, Paris, 2004.
- *Les enjeux théologiques de la mariologie: perspectives œcuméniques*, Paris, 2005 (*Istina* 50).

INDEX

TEXTES ET AUTEURS ANCIENS

HISTOIRE DE LA DORMITION ET DE L'ASSOMPTION DE MARIE

- « La tradition littéraire syriaque »
Dormition syriaque (fragments) 13,
 21, 28, 41, 49, 50, 51, 72, 206
Dormition syriaque (fragment) 13,
 21, 72, 206
Dormition syriaque (fragment) 13,
 21, 72
*Dormition syriaque dite des « Six
 Livres »* 12, 13, 21, 32, 33, 69, 72,
 76, 109, 119, 123, 126, 207, 231,
 232, 242, 243, 245
*Dormition syriaque dite des « Cinq
 Livres »* 13, 109, 72, 119, 123, 126,
 231, 232, 242, 243, 244, 245
Homélie sur la dormition de Marie
 attribuée à Jacques de Saroug 13,
 72, 207, 233, 234–236
Homélie sur la dormition de Marie
 attribuée à Jean de Birtha 14, 72,
 233, 236–237
Transitus christo-palestinien 159
- « La tradition littéraire grecque »
Dormitio grecque du Pseudo-Jacques
 100, 124, 125
Dormition grecque du Pseudo-Jean
 XXVII, XXVIII, 10, 13, 14, 19, 21,
 22, 23, 24, 32–33, 41, 45, 50, 69, 72,
 90, 92, 97, 99, 123, 124, 127, 159,
 165, 175–176, 177, 197, 200, 201,
 202, 209, 209–220, 221–227
Transitus grec « R » X, XXXIII,
 XXXIV, XXXV–XXXVI, 15, 23, 24,
 49, 51, 52, 54, 56, 62, 72, 97, 159,
 210
*Discours sur la dormition de la Sainte
 Vierge* de Jean de Thessalonique
 XXXIII, 14, 22, 23, 41, 51, 72, 90,
 92, 97, 98, 99, 123, 125, 127, 200,
 201, 202, 210, 248, 255
*Epitomé du discours sur la dormition
 de la Sainte Vierge* de Jean de
 Thessalonique 14, 207–208
- Homélie sur l'assomption de Marie*
 attribuée à Théoteknos de
 Livias 15, 72, 199
Homélie sur l'assomption de Marie
 attribuée à Modeste de Jérusalem
 15, 20, 21, 86
Homélies sur l'assomption de Marie
 attribuées à André de Crète 10,
 15, 20, 21, 90, 125, 200, 201, 202,
 203
Homélies sur l'assomption de Marie
 attribuées à Jean de Damas 10,
 15, 73, 86, 113, 200, 201, 202, 203,
 309
Homélies sur l'assomption de Marie
 attribuées à Germain de
 Constantinople 10, 15, 20, 21, 90,
 200, 202, 203
- « La tradition littéraire copte »
Passage sur la dormition de Marie
 dans l'*Évangile de Barthélemy*
 28–29
*Récit sahidique de la dormition et de
 l'assomption de Marie* 16, 23, 41, 72
*Récit bohairique de la dormition et de
 l'assomption de Marie* 17, 72
Homélie sur la dormition de la Vierge
 attribuée à Cyrille de Jérusalem
 16, 17, 21, 72
Sermon sur l'assomption de la Vierge
 attribué à Evode de Rome 16,
 17, 72
Sermon sur l'assomption de la Vierge
 attribué à Théodose d'Alexandrie
 16, 17–18, 21, 72, 317
Homélie sur l'assomption de la Vierge
 attribuée à Théophile d'Alexandrie
 16–17, 72
- « La tradition littéraire arabe »
*Dormition arabe dite des « Six
 Livres »* 11–12, 13, 22, 33, 72, 119

- Dormition arabe du Pseudo-Jean/I* 12, 21
Dormition arabe du Pseudo-Jean/II 12, 21
Homélie sur la dormition de Marie attribuée à Cyrille d'Alexandrie 12, 72
Homélie sur l'assomption de Marie attribuée à Cyrille d'Alexandrie 12, 72
Homélie sur l'assomption de la Vierge attribuée à Cyrille de Jérusalem 12, 21, 72
Version arabe de l'homélie sur la dormition de la Vierge attribuée à Cyrille de Jérusalem 12, 21, 206
Version arabe du sermon sur l'assomption de la Vierge attribué à Théodose d'Alexandrie 12, 21, 206
Version arabe de l'homélie sur l'assomption de Marie attribuée à Théophile de Landra 12, 21, 206
Sermon sur l'assomption de Marie attribué à Cyriaque de Bahnasa 12, 21
- « La tradition littéraire éthiopienne »
Dormition éthiopienne dite des « Six Livres » 18, 72, 119
Epitomé de la Dormition éthiopienne dite des « Six Livres » 18, 73
Version éthiopienne de l'homélie sur l'assomption de la Vierge attribuée à Cyrille de Jérusalem 18, 73
Version éthiopienne du sermon sur l'assomption de Marie attribué à Cyriaque de Bahnasa 18, 73
Transitus éthiopien X, 18, 52, 54, 57, 73, 126
Récit éthiopien de l'apôtre Thomas 18, 73
- « La tradition littéraire latine »
Dormition latine du Pseudo-Jean 18–19, 72, 94, 165
Transitus latin du Pseudo-Mélon de Sardes XXXIII, 9, 14, 18, 19, 22, 23, 24, 28, 29, 33, 41, 45, 52, 54, 72, 73, 127, 166, 248, 255
Transitus latin « A » de Wengert 19, 54, 72, 336
Transitus latin « W » de Wilmar 18, 19, 41, 72, 125, 126, 165–182, 184–196
- Transitus latin « C » de Capelle* 19, 23, 72, 168
Transitus latin du Pseudo-Joseph d'Arimatee 14, 18, 22, 23, 24, 33, 41, 72, 166
Homélie sur l'assomption de Marie attribuées à Cosmas Vestitor 19, 72, 113, 166, 336
- « La tradition littéraire géorgienne »
Dormition géorgienne du Pseudo-Jean 19, 21
Transitus géorgien (fragments) 19, 73
Transitus géorgien (acéphale) 19, 73
Transitus géorgien du Pseudo-Basile de Césarée 19, 73, 218, 219
- « La tradition littéraire arménienne »
Transitus arménien 20, 41, 72, 88, 204, 205
Version arménienne de l'Homélie sur la dormition de Marie attribuée à Jacques de Saroug 20, 21, 205
Version arménienne de l'Epitomé du Discours sur la dormition de la Sainte Vierge de Jean de Thessalonique 20, 73, 205
Homélie sur la dormition de Marie attribuée à Jean Chrysostome (Pseudo-Chrysostome) 20, 73, 114, 205
Lettre du Pseudo-Denys l'Aréopagite à Tite 20, 41, 72, 204, 205
- Vies de la Vierge* XI, 75–115, 128,
Vie de la Vierge de Maxime le Confesseur 77, 78, 80–88, 96, 97, 98, 145
Vie de la Vierge d'Epiphane le Moine 77, 78, 86, 89–94, 113, 144
Vie de la Vierge de Jean le Géomètre XXVII, 45, 51, 77, 94–101, 103, 104, 145
Vie de la Vierge de Syméon le Métaphraste 77, 98, 101–105, 147, 144, 145
Vie de la Vierge copte 77–78
Vie de la Vierge jacobienne 78, 105–106
Vie de la Vierge nestorienne 13, 77, 105–112, 233, 241, 243
Vie de la Vierge latine 80, 112–113

Apocalypses de la Vierge	XI, 23, 117–128	<i>Apocalypse slave de la Vierge</i> 122–123
<i>Apocalypse éthiopienne de la Vierge</i>	119, 182	Miracles de Marie 79, 108
<i>Apocalypse grecque de la Vierge</i>	120–122, 123–125	Généalogies de Maries 79
<i>Apocalypse latine de la Vierge</i>	125, 128, 180–182	

LITTÉRATURES CANONIQUES

« Ancien Testament »		9, 30	360
<i>Genèse</i>		12, 16	360
25, 23	354	17, 5	357
<i>Exode</i>		17, 9	360
13, 21–22	357	24, 24	283
19, 6	357	26, 6–13	130
40, 34–38	357	27, 28	131, 138,
<i>Lévitique</i>		27, 56	130–131
7, 12	298	27, 61	130, 138,
8, 26	298	28, 1–10	129–130,
16, 2.13	357		131, 136,
<i>II Samuel</i>			138, 156
6, 6–8	XXVIII	<i>Evangile selon Marc</i>	141
6, 19	298	3, 31–35	XXVIII
<i>I Rois</i>		9, 7	357
8, 10	357	14, 3–9	130
13, 4–6	XXVIII	16, 9	130
<i>Isaïe</i>		<i>Evangile selon Luc</i>	329, 341,
7, 13–14 (LXX)	352, 359, 360		342, 348,
54, 1–3	359, 360	1	349
<i>Michée</i>		1–2	291
5, 1 (LXX)	352	1, 7	363
<i>Psaumes</i>		1, 26–35.37–38	364
18, 10	357		346, 346,
96 (97), 2	357	1, 27	347, 348
<i>Ruth</i>	261	1, 28	333
<i>Cantique des Cantiques</i>	334	1, 29	346
4, 8–12	333	1, 42	347
5, 1	333	2, 1–7	346
<i>Esther</i>	261		352, 353,
<i>Daniel</i>		2, 22–39	355, 357
12, 4.9	360	2, 26–27	360
		2, 34	360
« Nouveau Testament »		2, 35	354
<i>Evangile selon</i>		2, 36	312, 313, 314
<i>Matthieu</i>	91, 270, 341, 342,	2, 42–46	360
1–2	363	7, 36–50	146
1, 21	348	9, 34	130
1, 28	333	9, 39	357
8, 4	360	19, 9	360
		24, 10–11	357
			130

<i>Evangile selon Jean</i>	270, 349	<i>II Corinthiens</i>	
1, 39	357	11, 2	333
1, 46	357	<i>Galates</i>	
2, 1-12	282	3, 28	305
12, 1-8	130, 314	4, 26-27	331
19, 25	139, 146	<i>Ephésiens</i>	
19, 27	311	5, 21-32	333, 338
20, 1-18	137, 138,	<i>I Thessaloniens</i>	
	146, 148,	4, 15	283
	154, 283	<i>Hébreux</i>	
<i>Actes des Apôtres</i>	270	4, 15	324
<i>I Corinthiens</i>		5, 21-33	338
7, 1	283	<i>Apocalypse de Jean</i>	
7, 28.34	283	12	287, 331,
		12, 13-14	312

LITTÉRATURES APOCRYPHES

<i>Actes d'André</i>	251	<i>Evangile de Vérité</i>	282
<i>Actes de Jean par Prochore</i>	66, 217	<i>Evangile de l'Enfance du Pseudo-</i>	
<i>Actes de Philippe</i>	251, 282	<i>Matthieu</i>	113
<i>Actes de Paul</i>	283	<i>Evangile de l'Enfance du Pseudo-</i>	
<i>Actes de Pierre</i>	341, 359, 361	<i>Thomas</i>	76, 109, 113, 207
<i>Actes de Pilate</i>	118, 149, 152	<i>Genna Mariae</i>	290, 291, 292
<i>Actes de Thomas</i>	251, 282	<i>Itinéraire de Pierre</i>	251
<i>Anaphore de Pilate</i>	152	<i>Livre de la Résurrection de Jésus-Christ</i>	
<i>Apocalypse d'Adam</i>	341, 363	<i>par l'apôtre Barthélemy</i>	119, 146,
<i>Apocalypse de Pierre</i>	123		147-149, 150, 154
<i>Apocalypse de Paul</i>	119, 120, 123, 128,	<i>Livre des secrets de Jean</i>	282
	182	<i>Odes de Salomon</i>	XXXIV, 282, 284,
<i>Apocalypse d'Esdras</i>	123		341, 359
<i>Apocalypse de Sédrach</i>	123	<i>Pasteur d'Hermas</i>	XXXIV
<i>Ascension d'Isaïe</i>	341, 359, 361	<i>Pénitence d'Adam</i>	254
<i>Épître aux Apôtres</i>	341	<i>Pistis Sophia</i>	X, XXXIII
<i>Evangile selon Marie</i>	X, XXXIII	<i>Protévangile de Jacques</i>	XXVIII, 8, 55,
<i>Evangile selon Philippe</i>	X, XXXIII, 284,		56, 76, 109, 114, 199, 207, 208-209,
	285, 341, 361		276, 285, 291, 292, 310, 341, 342,
<i>Evangile de Gamaliel</i>			343-345, 345-350, 350-361, 362
(en éthiopien)	152-154	<i>Questions de Barthélemy</i>	147
<i>Evangile de Nicodème (en latin)</i>	113	<i>Vision de Théophile</i>	106

LITTÉRATURES PATRISTIQUES

Ambroise	38, 113, 135, 327, 328	Clément d'Alexandrie	
Anastase le Sinaïte		<i>Stromates</i>	348
<i>Questions et Réponses</i>	137	Cyprien de Carthage	251
Apollinaire de Laodicée	155-156, 260,	Cyrille d'Alexandrie	146, 156
	263, 271	Didyme d'Alexandrie	
Arculfe	356	<i>Traité sur la Trinité</i>	286
Augustin d'Hippone	38, 113, 310, 328,	Epiphane de Salamine	38, 39, 93,
	331		164, 260, 266, 282, 307, 312, 315, 316

- Anacephalaïosis* 263–264
Ancoratus 295, 298, 310
Des poids et mesures 261
Panarion IX, 5, 87, 232, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 272, 281, 284, 285, 291, 295, 296, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 309, 310, 311, 313
 Ephrem de Nisibe 37, 137, 138, 327
 Eunome de Cyzique 155
 Eusèbe de Césarée
 Démonstration évangélique 346
 Histoire ecclésiastique 258, 286
 Eusèbe de Verceil 266, 267
 Exupère de Toulouse 251
 Grégoire de Nysse 38
 Grégoire de Tours
 De gloria martyrum 166, 167
 Jean Chrysostome 134, 135, 137, 143, 144, 145, 156
 Jean de Thessalonique 39, 137, 138–139, 141–142
 Jérôme 38, 93, 113, 261, 311
 Joseph de Tibériade
 Hypomnesticon IX, 257–273
 Jovinien 328
 Julien d'Halicarnasse 160, 218
 Justin de Néapolis 353
 Apologie 348
 Dialogue avec Tryphon 319, 352, 355, 359
 Hégésippe
 Hypomnemata 257
 Hésychius de Jérusalem
 Questions et Réponses 137
 Hilaire de Poitiers
 Commentaire sur Matthieu XXVIII
 Hippolyte de Rome
 Elenchos 282, 285
 Hippolyte de Thèbes
 Chronique 66, 90, 258, 259, 260
 Ignace d'Antioche
 Lettre aux Ephésiens 325
 Ildefonse de Tolède XXIX
 Innocent I^{er} 251
 Irénée de Lyon
 Contre les hérésies 282, 319, 359
 Démonstration de la prédication apostolique 360
 Léon I^{er}
 Lettre à Turibius d'Astorga 251
 Léonce de Byzance
 Contra Nestorius et Eutychianos 296
 Lucien d'Antioche 261
 Minucius Felix
 Octavius 288
 Nectaire de Constantinople 299, 300
 Nestorius 279
 Origène 261, 263
 Commentaire de l'Épître aux Romains 282
 Contre Celse 269, 286, 355
 Homélie sur Luc 350
 Paulin de Nole 38, 135
 Priscillien 254
 Pseudo-Denys l'Aréopagite
 Noms divins 38, 90–91
 Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie 137, 142–143, 143–144
 Pseudo-Grégoire de Nazianze
 Christus patiens 146
 Pseudo-Justin
 Questions et Réponses 137, 139
 Pseudo-Victor d'Antioche 137, 140
 Quodvultdeus 331
 Socrate
 Histoire ecclésiastique 282
 Sedulius 135
 Sévère d'Antioche 137, 140–141, 146, 160, 218, 229
 Sévérien de Gabala 38
 Tatien 137, 138
 Tertullien 353
 Contre Marcion XXVIII, 352
 Contre Praxéas 348
 De la chair du Christ XXVIII
 Le voile des vierges 346
 Théodosius
 Guide 355
 Tyconius 329
 Zénon
 Hénotique 160

LITTÉRATURE HAGIOGRAPHIQUE

- Actes des Martyrs* 251–253
Galbrios et Candidosi XXIV, 82
Histoire Euthymiaque XXIV, 10, 41, 67, 88

- Histoire de l'assomption de la Théotokos et de l'image de Hogeac' Vank'* 204, 205
Invention des reliques de Saint Etienne 254
Vie copte de Jean Chrysostome 146
Vie syriaque de Maxime le Confesseur 83
Vie de Pierre l'Ibère 217
Vie et Miracles de Thècle 283

LITTÉRATURE HOMILÉTIQUE

- Cyriaque de Bahnasa
Homélie sur les Lamentations de Marie 149–150
Homélie sur le Martyre de Pilate 149, 151
Jean d'Arrezo
Homélie mariale 166
Jean de Kokkinobaphos
Homélies mariales 115
Modeste de Jérusalem 215
Proclus de Constantinople
Homélie sur la Vierge 204, 205
Pseudo-Cyrille de Jérusalem 148
Sophrone de Jérusalem 215
Homélie sur l'Annonciation 85
Timothée de Gardara
Homélie sur la Dormition 237
Théodore le Studite 201, 202
Théodore le Syncelle
Discours sur l'invention et la déposition de la relique du vêtement de la Vierge aux Blachernes 82
Pseudo-Augustin 166
Pseudo-Jérôme XXVII, 45, 166
Timothée de Jérusalem 314

LITTÉRATURE HYMNOGRAPHIQUE

- Hymne Acatliste* 279, 309
Joseph l'hymnographe 136
Romanos le Mélode 136

LITTÉRATURE LITURGIQUE

- Lectionnaire arménien de Jérusalem* 66, 215
Lectionnaire géorgien de Jérusalem 66, 215
Liber Pontificalis 255
Ménologe Londres BL Add 14503 239, 240
Ménologe Londres BL Add 14504 239, 240
Ménologe Londres BL Add 14519 238–239, 240
Ménologe Londres BL Add 17134 238, 240
Ménologes d'Alep 239, 240
Ménologe syriaque de 411 238
Symbole des Apôtres 118
Synaxaire de Triodon 299

LITTÉRATURE MÉDIÉVALE

- Agobard de Lyon 169
Alain de Lille 333
Ambroise Autpert 329, 330, 331
Amédée de Lausanne 333, 334
Anselme de Canterbury 332
Bède le Vénérable 327, 329, 331
Bruno Astens 135
Chrétien Drutmart 135
Chrodebert 135
Eadmer de Canterbury 135
Eutychius d'Alexandrie
Annales 308
Gabriel de Philadelphie 298
Gennade Scholarios 163, 164
Georges de Nicomédie 134, 135, 143, 144, 145

- | | |
|--|------------------------------------|
| Grégoire Palamas 145 | Paschal Romain 93, 94 |
| Honorius Augustodunensis | Pierre Comestor |
| <i>Speculum ecclesiae</i> 113 | <i>Historia scholastica</i> 113 |
| Hugues de Saint-Victor 334 | Pierre Damien 336 |
| Iso'yabh III 241 | Photius de Constantinople 198, 251 |
| Moïse de Nisibe 239 | Rupert de Deutz 135, 333 |
| Nicéphore Calliste 239, 299, 300 | Siméon de Thessalonique 298 |
| Nicolas de Cues 335 | Syméon le Métaphraste 259 |
| Odon de Canterbury 334 | Wace |
| Paschase Radbert 135, 166, 329, 330, 333 | <i>Conception Notre Dame</i> 80 |

LITTÉRATURE JUDÉENNE

- Flavius Josèphe 271
 Philon d'Alexandrie
 De Cherubim 292

LITTÉRATURES RABBINIQUES

- | | |
|---------------------------------|------------------------------------|
| Tosephta | <i>Shabbat</i> 152b 60 |
| <i>Moed Qatan</i> II, 15–16 268 | <i>Megillah</i> 15a 60 |
| <i>Shabbat</i> XIII, 5 270 | <i>Qiddushin</i> 64a 268 |
| <i>Sotah</i> XIII, 7 60 | Midrash |
| Talmud de Jérusalem | <i>Sifre Nombres</i> 60 |
| <i>Berakhot</i> II, 3, 4c 60 | <i>Yalkut Nombres</i> 60 |
| <i>Berakhot</i> II, 4, 5a XXX | <i>Exode Rabbah</i> 359 |
| Talmud de Babylone | <i>Nombres Rabbah</i> 60 |
| <i>Pesahim</i> 30d 268 | <i>Deutéronome Rabbah</i> 60 |
| <i>Pesahim</i> 51a 268 | <i>Apocalypse de Zorobabel</i> XXX |
| <i>Shabbat</i> 116a 268 | |

LITTÉRATURE GRECQUE

- | | |
|-----------------------------------|---------------|
| Chariton d'Aphrodise | Jamblique 263 |
| <i>Aventures de Chéréas et de</i> | Porphyre 263 |
| <i>Callirhoè</i> 289 | |
| <i>Hymnes homériques</i> 287 | |

LITTÉRATURE ARABE

- | | |
|--------------------|--------------|
| <i>Coran</i> | Ibn Kibr 308 |
| Sourate 5, 119 308 | |

AUTRES TEXTES

- | | |
|--|----------------------------------|
| <i>Décret de Gélase ou Décret gélasien</i> | <i>Psaume de Sarakoton</i> XXXVI |
| 197, 198, 247–256, | |
| <i>Psaume d'Héraclide</i> XXXVI | |

AUTRES AUTEURS

Canisius 134
Baronius 264
Ignace de Loyola 134
Mabillon 252

Maldonat 134
Papebroch 252
Suarez 134

INDEX

AUTEURS MODERNES

- ‘Abd al-Masih Sulaiman 12, 72, 150
 Abel F.-M. 63
 Aharoni Y. XXIV
 Albarelli P.G.M. 296
 Alberigo G. 325
 Aldama J.A. de 136
 Alliaata E. XXIV, 264, 266
 Amann E. 198, 357
 Amata B. 324
 Amiot F. 21
 Amir-Moezzi M.A. 286
 Andrés G. de 224, 225
 Aranda Pérez G. 24, 78, 365
 Aretin J.-Ch. von 10
 Arnaud L. 135–136
 Arras V. 18, 57, 73
 Astruc C. 225
 Avi-Yonah M. 265
 Avner R. XXIV, 356, 365
 Auzepy, M.-F. 91

 Babut E.C. 254
 Bagatti B. 26, 42, 52–60, 63
 Bahat D. 228
 Baldi D. 63, 66–67, 69
 Baldovin J.H. 214, 215
 Balic P. 98
 Balthasar U. von 84
 Bardy G. 140, 249, 250, 257
 Barré H. 93, 125, 198, 328, 329
 Bassi D. 224
 Battaglini F. 223
 Bauckham R. 117, 123, 128
 Bauer W. 349
 Baumstark A. 14, 16, 64–66, 69, 72,
 107, 208, 234, 237
 Baun J. 128
 Beck E. 230
 Bedjan P. 14, 72, 234
 Beis N.A. 225, 227
 Bellet P. 134, 146
 Benesovic V.N. 225
 Benko S. 277, 278, 281, 283, 287, 297,
 306, 308
 Benoit P. 354
 Bérère M.-J. 305

 Berger Fr.-X. 10
 Beyers R. 80
 Beylot R. 152
 Billy J. 10
 Blanchard Y.-M. 365
 Blatz B. 291
 Boesch-Gajano S. 319
 Bonaccorsi G. 21
 Bonnard P. 131
 Borgeaud P. 277, 306
 Boss S.J. XXXVI
 Bottini G.C. XXIV, 264, 266
 Bouché A.-M. 166, 367
 Bouyer L. 320
 Bover J.M. 176
 Bovon F. XII, 24, 209, 343, 345,
 350–351, 352, 359, 366
 Boyer J.-P. 292, 341
 Breckenridge J.D. 136
 Brock A.G. X–XI, 291
 Brock S. 83, 159, 229
 Broek R. van den XXXV, 365
 Budge E.A.W. 13, 16, 72, 107, 233
 Buffon V. 134
 Bur J. 117, 158

 Calabuig I.M. 84
 Camelot P.-T. 280
 Cameron A. 221
 Cali R. 365
 Calmet A. 131
 Campagnano A. 17, 73
 Capelle B. 19, 38, 72, 175, 176, 315
 Cardahi G. 237
 Cardaropoli G. 276
 Carli L. 176
 Carroll M.P. 281
 Caseau B. XXXVII, XXXVIII, 367
 Cavallera F. 35, 37, 39, 41, 42, 314
 Cave G. 259
 Ceccheli C. 315
 Cerbeaud D. XXVI, XXIX, 290, 320,
 326, 338, 368
 Chainé M. 17, 18, 72, 118, 119
 Chapman J. 249
 Charlesworth J.H. 76, 117, 119

- Chérix P. 137, 147, 148
 Cheynet J.-C. XXXVII, XXXVIII, 367
 Chrupcala L.D. XXIV
 Cignelli L. 53, 54, 55, 56
 Chevallier U. XIII
 Clayton M. X, 365
 Coathalem H. 325
 Cocchiara G. 278
 Cohn L. 226
 Coletti T. 320
 Combefis F. 10, 15, 142
 Concasty M.-L. 225
 Congar Y. 135
 Congourdeau M.-H. 101
 Connolly R.H. 241
 Coppens J. 47
 Corbin H. 286
 Coté D. 285
 Cothenet E. XXVI, 5, 8, 9, 26, 149, 315, 318, 360, 365
 Couturier A. 219
 Coyle J.K. XXXVI
 Crum W.E. 77
- Daiec'i I. 20, 72, 118
 Dal Covolo E. XXXII, 1, 366
 Daley B.E. 24, 365
 Dalmais H. 80, 216
 Daniélou J. 276, 305
 Darrouzès J. 89, 94, 142
 Dasnabedian T. 20, 73
 Delatte A. 121
 Delehayé H. 102, 222, 223, 224, 226, 253
 Delumeau J. 71
 Déroche V. XXXVIII, 367
 Desjardins R. 328
 Desreumaux A. 107, 108
 Devos P. 146
 Devreesse R. 140, 222, 223
 Di Segni L. XXIV, 264
 Diekamps F. 65, 90, 258, 260, 262
 Dimitrievskij A. 208
 Ditommaso L. 367
 Dobschütz E. von 198, 249, 251, 253, 254
 Dolbeau F. 93
 Dolger F.X. 272, 296, 306
 Donaldson J. 22
 Doncoeur P. 216
 Dorival G. 292, 341
 Doumith M. 240
 Dräsecke J. 89
 Dressel A. 89
- Druwé E. 117, 319
 Dubois J.-D. 292
 Dufourcq A. 251, 252, 254, 255
 Dulaurier E. 29
 Dummer J. 102
 Dunand F. 278
 Dupuy B. 363
 Duval Y.-M. 328
- Ehrhard A. 102, 142, 199, 200, 201, 202
 Elliott J.K. 22
 Elsom H.E. 289
 Enger M. 11, 12, 28, 72
 Erbetta M. XXXIV, 23, 119, 152, 210, 220
 Esbroeck M. van IX, XIII, XXVI, 19, 20, 26, 63, 67-69, 70, 73, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 95, 97, 145, 203, 205, 213, 215, 365-366
 Eustratiades E. 224
 Eustratiades S. 224, 226, 227
 Evelyn White H.G. 17, 72
- Fabricius J.A. 22, 258, 259
 Faller O. 235
 Felici S. 297, 311
 Fernandez D. 51
 Feron E. 223
 Férotin M. 18, 168
 Flamion J. 89
 Fleith B. 366
 Föster H. XXXV, 78, 366
 Francheschini E. 93
 Franchi de Cavalieri P. 223, 226
 Frénaud G. 328-329
 Frend W.H.C. XXXIV
 Frey A. XI, 343, 345, 352, 359
 Frolov A. 221
 Fros F. XIII
- Gaiffier B. de 252, 253, 261
 Gallandi S. 258, 259
 Gallicciolli J.B. 259
 Galot J. 5, 96, 118, 296, 316
 Galtier E. 151
 Gambero L. XXXI, 22
 Garcia H. 275
 Garitte G. 219
 Gatti M. L. 80
 Gazeau R. 264
 Geerard M. XII, XIII, 76, 117, 119, 165, 182
 Geoltrain P. XII, 24, 209, 343, 345, 352, 359, 366

- Gharib G. 22, 81, 84, 89, 95, 103, 144, 145
 Gherardi G. 133
 Giacomelli M.-A. 15
 Giamberardini G. 149, 150
 Giannelli C. 134, 135, 137, 139, 142, 143, 144, 222
 Gidel C. 120, 122
 Giquello M. 247
 Good D. XXXIII, XXXVI, 366, 367
 Goold G.P. 289
 Goranson S.C. 271
 Gordillo M. 98, 168
 Gounelle R. XI
 Granstrem E.E. 221
 Grégoire R. 198, 199
 Grelot P. 292
 Grouillard J. 101
 Groupe de Dombes XXVI, 368
 Gryson R. 302
 Gy P.-M. 208
- Haibach-Reinisch M. 19, 73
 Halkin F. XIII, 14, 72, 223
 Hamburger J.F. 166, 367
 Hammann G. 71
 Haverals M. 80
 Harvey S.A. 366
 Heidet L. 310
 Hennecke E. 25, 349
 Henry M. 325
 Hetteema T.L. 344
 Heuzey L. 122
 Himmelfarb M. XXX, 366
 Hoffmann W.J. 112
 Hofmann P.A. 349
 Holzmeister U. 134, 135
 Horn C.B. 112
 Houtman A. XXXV, 365
 Hunger H. 223
 Hurter H. 260
 Hyldahl N. 258
- Iogna-Prat D. 125, 157, 319, 320, 322
 Jambet C. 286
 James M.R. 22, 78, 121, 122
 Janin R. 216
 Janssens Y. 283
 Jones F.S. X, XXXIII, XXXIV, 290, 291, 366, 367
 Jong A. de XXXV, 365
 Jouassard G. 5, 315, 327
 Jugie M. 2, 14, 26, 34-47, 48, 63, 64, 72, 78, 89, 91, 92, 94, 97, 98, 101, 103, 104, 142, 158, 163, 164, 175, 176, 234, 237, 239, 248, 314, 316
 Junod E. 91, 248, 251, 283, 301
- Kaestli J.-D. XII, 24, 91, 137, 147, 148, 251, 301, 366
 Kantorowicz E. 321, 337
 Kappler C. 123
 Kekelidze K. 81
 Kern C. 133, 135
 Kersey, R. de 80
 King K.L. 291
 Koch A.G. 265, 268
 Kollar A.F. 260
 Kooij A. van der 344
 Kotter B. 15, 73
 Kozak E. 118
 Kresten O. 223
 Krumbacher K. 142
 Kugener M.-A. 140
 Kurtz E. 89
- La Bigne M. de 9
 Labriolle P. de 286
 Lafontaine G. 143
 Lagarde P. de 16, 72, 146
 Lambeck P. 260
 Lambros S.P. 225, 226
 Langevin P.-E. 8, 9
 Larchet J.-C. 84
 Latyshev B. 102, 145
 Laurent V. 34, 94, 199
 Laurentin R. 3, 4, 6, 7, 30, 57, 249
 Lauriotes S. 226
 Lebrun R. 129
 Legendre P. 319, 339
 Le Goff J. 128
 Le Hir A. 2, 26, 27-31, 33
 Le Nain de Tillemont S. 259
 Leclercq H. 63, 121, 249
 Lécuyer J. 333
 Leloir L. 137
 Lemaignier J.F. 325
 Lemm O. von 17, 77
 Lemonnyer A. 130
 Lequeux X. XXXI
 Lequien M. 10, 15
 Leroy L. 12, 72
 Lesetre H. 135
 Leveux C. 288
 Lietzmann H. 156
 Limberis V. 278, 279, 306, 309
 Lipomani A. 102
 Lipsius R.A. 265

- Lods M. 343
 Loisy A. 139
 Lomperis L. 320
 Longère J. XXVI, 366
 Lory P. 286
 Lourié B. 366
 Lossky A. 208
 Lucchesi E. 78, 366
 Lucius E. 232, 310
- Macina M.R. 364
 Mack B.L. 276
 Macler F. 205
 Maï A. 103
 Male E. 136
 Malherbe A.J. 366
 Mancini A. 224
 Manns F. 26, 60–62, 63, 79, 220, 264, 266, 269, 270
 Manoir H. du 5, 8, 26, 35, 44, 47, 50, 51, 63, 76, 78, 81, 117, 118, 121, 122, 128, 136, 149, 240, 241, 244, 315, 316, 319, 323, 327
 Mansi J.D. 109
 Maraval P. 280
 Marjanen A. X, 290–291
 Marocco G. 168
 Martimort A.-G. 216
 Martin C. 199
 Martini A. 224
 Massigli R. 249
 Massonnat A.M. 241
 Maunder C. XXXVI
 Mayer L. 325
 McHugh J. 287
 McNamara M. 80
 Menzies A. 122
 Mercati S.G. 94
 Meyer A. 349
 Meyers E.M. 271
 Migne J.-P. 12, 21, 22, 142, 258
 Mimouni S.C. IX, XI, XII, XIX, XX, XXI, XXIV, XXIX, XXXIV, XXXVI, XXXVII, 1, 5, 9, 18, 24, 26, 27, 29, 31, 36, 37, 45, 50, 63, 70, 72, 75, 79, 97, 100, 106, 110, 111, 112, 114, 117, 124, 125, 128, 159, 160, 165, 180, 198, 209, 216, 220, 229, 230, 248, 256, 272, 273, 286, 292, 295, 310, 314, 317, 318, 337, 344, 365, 366
 Mingana A. 106, 149
 Mingarelli J.A. 89
 Misset-van de Weg M. XXXV, 365
 Montfaucon B. de 142
- Moraldi L. 23
 Moreau J. 257, 259, 260, 261, 262, 264, 272, 273
 Morenzoni F. 366
 Muller-Kessler C. 159
 Müller A. 325, 327
 Müller H. 118
 Murray R. 138
 Muyldermans J. 203
- Nasrallah J. 240
 Nau F. 106, 238, 239
 Nichols A. 84
 Nicodème l'Aghiorite 299
 Nicolas M.J. 319
 Nodet E. 129
 Norelli E. XXI, XXXII, XXXV, 1, 343, 366
 Noret J. 222
 Norris W. 366
- O'Carrol M. 84
 Omont H. 222, 223, 224, 225
 Ortiz de Urbina I. 229, 230
 Oudenrijn M.-A. van den 152, 153
 Oudin C. 260
 Outtier B. 367
- Pace E. 319
 Palazzo E. 125, 157, 320, 322
 Paleologue T. 123
 Papadopoulos-Kerameus A. 224, 225
 Paschke F. 199
 Paupert-Dimier C. 184
 Pearson B.A. 350
 Peeters P. XIII, 80, 108, 237
 Peretto E. 249
 Pernot H. 121, 122
 Perria L. 199
 Perrone L. 343
 Perrot C. 292
 Petit L. 164, 298
 Philips G. 323
 Piastra C.M. XXXV, 366
 Piccirillo M. 53, 58
 Pietri C. 249
 Piovanelli P. XI, 120
 Pirot L. 310
 Plessis J. 26, 31–34, 42
 Podipara P. 229
 Politis L. 226
 Politis M.L. 226
 Prado G. 168
 Prieur J.-M. 89

- Prodromo A. 53, 58
 Puech H.-C. 291

 Qubaneisvili S. 118
 Quilliet A. 118

 Raes A. 235
 Ray W.D. XXXVII, 367
 Renan E. XXXIV
 Rendel-Harris J. 77
 Renoux C. 203, 204, 208
 Revillout E. 16, 72, 77, 148
 Richling A. 289
 Ries J. 283
 Riggi C. 297, 311
 Rivera A. 327
 Riviere J. 26, 35, 40, 175
 Roberts A. 22
 Roisel V. XXVI
 Robinson F. 16, 72, 77
 Roschini G.M. 134
 Rucquoi A. XXIX
 Ruppallio G. 322
 Russo D. 125, 157, 320, 322
 Rutherford A. 121

 Sadjak J., 94
 Sakkelion A. 226
 Sakkelion J. 226
 Salae S. 34
 Santos Otero A. de 22, 118–119, 122
 Sauget J.-M. 207
 Sauzeau P. 279
 Savile H. 142
 Schäfer P. XXX, 366
 Scheidweiler F. 96
 Schepss C. 254
 Scher A. 107
 Schmitt J.-C. 166, 367
 Schmitt C. 123
 Schneemelcher W. 25, 117, 291
 Schreiner K. 320
 Schwartz S. XXIX
 Schwertner S. 1
 Sellow P. 367
 Senes H. XXIV
 Serra A. XXXII, 1, 366
 Sesboüé B. XXVI, 368
 Sevrin J.-M. 283
 Shoemaker S.J. IX, X, XXI, XXV, XXVII, XXX, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXVI, XXXVII, 5, 84, 272, 290, 291, 295, 316, 318, 367
 Sidéridès X. 164

 Simon R. 298–299
 Sivan H. XXXVII, XXXVIII, 367–368
 Smith-Lewis A. 13, 72, 76, 109, 231
 Smith Z. 276
 Spiegelberg W. 17
 Srezneskij I.I. 221
 Srvanc'deanc' K. 20, 72
 Staepoole A. 229
 Standbury S. 320
 Starowieyski M. 24, 146, 279, 282, 295
 Stegmüller F. 119
 Stern J. 368
 Stiernon D. XXVI, 34, 145
 Stornajolo C. 115
 Strycker E. de 107
 Studemund W. 226

 Taft R. 31
 Tallachini F. 133
 Tamcke M. 365
 Tardieu M. 291
 Testa E. 2, 26
 Testini P. XXIV
 Thekaekara M. 244
 Théophile de Campanie 299
 Thilo I.C. 22, 208
 Thompson J.W. 366
 Thomson F.J. 119, 122
 Thornton T.C.G. 265, 269, 270
 Tierney B. 335
 Tischendorf K. von 13, 14, 18, 28, 29, 72, 120, 210
 Toniolo M. 84
 Tram Tan T. 278
 Trevett C. 284
 Triffaux E. 140
 Tshqonia T. 118
 Turcesco L. 367

 Vasiliev A.A. 90
 Vatopedinos A. 227
 Verbeke W. 80
 Verhelst S. XXVI, XXXVIII, 368
 Vetter P. 20, 72
 Villain M. 118
 Villecourt L. 108
 Vis H. de 146
 Vivian T. 284
 Vögtlin A. 113
 Voicu S.J. XII, 1, 24, 209, 366
 Vona C. 134, 135, 136, 137, 154–155, 236
 Vorst C. van de 222, 223, 226

- Vossius I. 259, 261
Vosté J.-M. 107
Voulet P. 15, 73, 309

Walker A. 22
Wallach B. 268
Weil S. 120
Wenger A. 2, 15, 19, 26, 47–52, 57, 62,
72, 76, 78, 81, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
104, 117, 121, 122, 125, 128, 168, 181,
195, 199, 200
Willard R. 172, 187

Wilmart A. 19, 72, 167, 175, 177, 178,
184, 210
Wilson R. McL. 191
Worrell W.H. 17, 72
Wright W. 13, 28, 72, 107, 207, 231,
232

Youssef P. 230, 241

Zanetti U. 203, 205, 366
Zoega G. 16, 28, 29